UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00097210 9

Fritz Heinemann

PLOTIN

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/plotinforschunge00hein

Plotinus

Plotin

Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System.

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Von

Frederick Henry

Dr. Fritz Heinemann.

Gedruckt mit Unterstützung der Akademie der Wissenschaften in Wien.

177795.
2.2.23.

Germany

Im Verlage von Felix Meiner in Leipzig / 1921

B
693
Z7H38

Druck von Ernst Klöppel in Quedlinburg.

Dem Andenken
meines lieben Vaters,

ROBERT HEINEMANN,

dem Verteidiger menschlichen und göttlichen Rechtes.

4. Dezember 1856 — 25. Dezember 1920.

Nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt in dem Ganzen, und dies Ganze selber in unaussprechlicher Liebe stirbt unaufhörlich selber, um neu zu leben. Das ist einmal das Gesetz der Geisterwelt: Alles, was zum Gefühle des Daseins gekommen, falle zum Opfer dem ins Unendliche gesteigerten Sein; und dieses Gesetz waltet unaufhörlich, ohne irgend eine Einwilligung zu erwarten. Nur dieses ist der Unterschied, ob man mit der Binde um das Haupt, wie ein Tier, sich zur Schlachtbank wolle führen lassen; oder frei und edel und im vollen Vorgenusse des Lebens, das aus unserm Falle sich erst entwickeln wird, sein Leben am Altar des ewigen Lebens darbringen. (Fichte.)

Vorwort als Nachwort.

Wer heute ein Buch zu veröffentlichen wagt, muß nachweisen, daß er damit einem Bedürfnis der Gegenwart entspricht.

Die Philosophie unserer Tage vollzieht den Übergang, den die romantische Philosophie gegenüber Kant, den die Neuplatoniker gegenüber Plato durchgeführt haben, einen Übergang, der sich nicht kurz charakterisieren, aber mit den Schlagworten: wissenschaftlich und religiös orientierte Philosophie vorläufig umschreiben läßt. Jedenfalls verhält sich die romantische Philosophie zu Kant wie Plotin zu Plato, wie die im Entstehen begriffene Philosophie der Gegenwart zum Neukantianismus. Während aber die romantische Philosophie in Hauptpunkten mit Plotin übereinstimmt und nicht unwesentlich von ihm abhängt, so daß die alexandrinische Philosophie und der Neuplatonismus das eigentliche Eingangstor zur deutschen Romantik bilden, möchte dieses Buch in der Entwicklung der deutschen Philosophie eine Phase vorwegnehmen, um sie zu verneinen, und damit verhindern, daß die Philosophie der Gegenwart eine bloße Wiederholung der deutschen Romantik und damit des Neuplatonismus wird.

Das Hinstreben der deutschen Philosophie auf den Neuplatonismus ist unverkennbar. Es tritt mit elementarer Gewalt in der interessanten und notwendigen Entwicklung hervor, die Natorp in den letzten Jahren durchgemacht hat und von der er auf der Tagung der Kantgesellschaft im Jahre 1920, in der Selbstdarstellung seiner Philosophie und im Sozialidealismus Zeugnis ablegte. Wenn er zu einer letzten Koinzidenz von Sein und Nichtsein, zu dem ersten und letzten Einzigen, zum Logos, der nicht bloß Offenbarer, sondern Erlöser und Schöpfer ist und als solcher hinausragt über das Sein und Erkennen,[1]) kommt, wenn er vom Erzeugen des Erzeugens spricht — wer

[1]) Vgl. S. 230 f.

sähe nicht, daß er damit zur spezifisch deutschen Auffassung des plotinischen Einen gelangt, welches Zusammenhanges er sich übrigens selbst bewußt wird? Aber nicht nur die Marburger, sondern auch die phänomenologische Schule nähert sich in Scheler mit seinem transzendenten, in Gott verankerten Reich von ethischen individuellen Wertwesen[1]) dem plotinischen Standpunkt. Und die südwestdeutsche Philosophenschule hat in Lask, der in diesem Punkte von Eduard von Hartmann beeinflußt ist, ihre Annäherung an die Zweischichtigkeit des plotinischen Kategoriensystems selbst betont.[2]) Die Verwandtschaft der Steinerschen Theosophie oder Anthroposophie braucht man gar nicht hervorzuheben, aber selbst bei dem auf immanentem Standpunkt stehenden Simmel findet sich noch der ursprünglich platonisch-plotinische Gedanke, daß der Weltprozeß in jedem Augenblick ganz enthalten sei, umgedeutet freilich in einen Panbiotismus. Der Neuplatonismus liegt also in der Blickrichtung von Hauptströmungen der deutschen Philosophie, ja der Philosophie der Gegenwart überhaupt, wenn man auf die allgemeineren Tendenzen sieht: Abkehr von den rein rationalen wissenschaftlichen Gedanken, Hinwendung zur Intuition (z. B. bei Bergson), zum Irrationalen und zur Religion (selbst im Pragmatismus eines James und bei vielen englischen Denkern).

Als ich meine Arbeit über Kant schrieb,[3]) erkannte ich deutlich, daß es die Aufgabe unserer Zeit ist, über Kant hinauszugehen; der Nachweis, daß die Modalität die Grundlage des kantischen Denkens ist, sollte außer dieser sachlichen Feststellung zugleich eine Kritik sein, daß dieser Standpunkt nur die Erscheinung, nicht das Sein, nur den Modus, nicht die Substanz kennt. Dieses Buch will zeigen, daß die Einstellung, zu welcher der Neukantianismus sich mit innerer Notwendigkeit entwickelt und die ich die metaphysisch-modale nennen möchte,[4]) ebenso unhaltbar ist. Sie löst sich freilich ab von der Wissenschaft, bleibt aber doch abhängig von ihr, indem sie das Strukturschema des wissenschaftlichen Denkens bewahrt. Es handelt sich hier in der Hauptsache um die Frage der Konstruktion in der Philosophie; das plotinische System ist das erste, das mit

[1]) Vgl. S. 314. — [2]) Vgl. S. 269. — [3]) Der Aufbau der kantischen Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit. Gießen, Töpelmann, 1913. — [4]) Vgl. S. 273.

der Konstruktion des Universums aus einem Urgrund wirklich Ernst macht und in diesem Sinne das erste konstruktive System der Geschichte genannt werden kann. Es ergibt sich als ein unleugbares Resultat, daß die plotinische Konstruktion und damit überhaupt die Erzeugung des Universums im plotinischen Sinne, die noch der Romantik vorschwebte, unmöglich ist.

Nicht also auf die Begründung eines Neuplotinismus zielt dieses Buch, obwohl eine solche wahrscheinlich Resonanz finden würde, seine Vernichtung will es, damit sein Totes tot bleibe, sein Lebendiges aber neues Leben schaffe. Als lebendig betrachtet es: das Streben zu einer einheitlichen Weltansicht (die deshalb noch nicht monistisch zu sein braucht), den Versuch einer Symbolisierung des Weltprozesses, die Anerkennung des Irrationalen, die positive Wertung des Religiösen, die starke Betonung des Ethischen und eine bestimmte Umwandlung des neuplatonischen Grundgedankens, welche in der deutschen Romantik vorgebildet ist.

Die Stärke der europäischen Tradition ist unser Verhängnis; nicht deshalb ist ein Gedanke richtig, weil andere ihn vorher gedacht haben,[1]) nein, jede Zeit muß aus sich, aus innerstem Erleben heraus ihr Weltbild gestalten — weshalb die Zeiten, die nichts erleben, kein Weltbild haben — nur dann kann es Wert erhalten, sonst bleibt es Abklatsch und meist eine Wiederkehr des Nichtwiederkehrenswürdigen. Wem diese Tendenz des Buches fremd ist, der möge sich des Goetheschen Wortes erinnern:

Und solang du das nicht hast,
Dieses Stirb und Werde,
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

* *
*

Das genannte Resultat ergibt sich, wie eine Reihe erst später zu nennender, aus einer hiervon gänzlich unabhän-

[1]) Daraus entstand die merkwürdige Geschichtsansicht des Neukantianismus, die auf eine Kantianisierung der ganzen Philosophiegeschichte hinauslief.

gigen, von rein sachlichen, sich tief ins Philologische hinaberstreckenden Forschung. Von hier aus gesehen ist die Arbeit ein mit dem Rüstzeug exakter Philologie arbeitender Rekonstruktionsversuch der Philosophie Plotins und seiner Entwicklung, die oft im kleinsten Punkte die größte Kraft sammelt, dann aber wieder sich nur auf das Wesentliche beschränkt, so bei der Darstellung der Entwicklung der Grundbegriffe und der einzelnen Bücher, von denen nur die schwerverständlichen ausführlicher analysiert werden konnten.[1])

Gemäß der historischen Grundkonzeption, die Plotin in eine vergleichende Philosophiegeschichte hineinstellt, die auf die Zusammenhänge mit den außergriechischen Kulturen des Altertums hinweist, die ihn zu einer dem frühen Mittelalter angehörenden Parallelerscheinung der Gnosis, des alexandrinischen Juden- und Christentums macht, die seine Nachwirkung bis auf Hegel, ja bis in die Gegenwart hinein erkennt, muß dieser Versuch über sich selbst hinausweisen.[2])

So wenig dieses Buch eine Kantianisierung Plotins erstrebt, so wenig macht sie ihn zu einem Schüler des Posidonius, dessen Vergötzung und teilweise maßloser Überschätzung jetzt

[1]) Zur Vermeidung von Wiederholungen sind einige Bücher wie VI 1—3, VI 6 im systematischen Teil eingehender dargestellt, so daß sich beide Teile ergänzen und zusammen gelesen werden müssen. Für die Wiederherstellung der Reihenfolge der Bücher ist nicht alles Beweismaterial angeführt, sondern, wo einige durchschlagende Argumente zur Verfügung standen, ist der Übersichtlichkeit und Raumersparnis wegen von weiteren Belegen abgesehen.

[2]) Er wird ergänzt durch eine Reihe kleinerer und größerer Aufsätze: 1.) eine Skizze der bisherigen Plotinliteratur (Logos 1921), 2.) eine Besprechung von Max Wundts Plotin (Kantstudien 1921), 3.) einen Aufsatz: Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des plotinischen Begriffs der Materie (erscheint voraussichtlich im Philologus 1922), 4.) Der Neuplatonismus und die deutsche Philosophie, Ausführung eines in der Berliner Kantgesellschaft gehaltenen Vortrags; ferner durch Untersuchungen über „Plotin und die Gnosis", „Die Philosophie des Ammonius Sakkas", die beide wesentlich weiterführen, und über den Logosgedanken in den Philosophien des Altertums und der drei ersten nachchristlichen Jahrhunderte, endlich durch eine Reihe weiterer unvollendeter Untersuchungen, die das eine Ziel, die Idee einer vergleichenden Philosophiegeschichte, schrittweise zu realisieren suchen.

auch von philologischer Seite entgegengetreten wird.[1]) Bevor man den Neuplatonismus auf Posidonius oder gar auf die alte Akademie zurückführt, wobei dann schließlich Plato selbst der erste Neuplatoniker wird, gilt es, den Begriff des Neuplatonismus scharf zu erfassen und vor allem seine Entstehung bei Ammonius Sakkas in ein helleres Licht zu rücken.

Der erste Entwurf meiner Arbeit gehört dem Jahre 1914 an und hat seitdem viele Umwandlungen und Erweiterungen erfahren. Der Abschnitt über die plotinische Frage erhielt im Jahre 1919 den Bonitzpreis der Wiener Akademie der Wissenschaften. Ich möchte das fertige Buch nicht hinausschicken ohne Worte des Dankes an Herrn Geheimrat Hermann Diels

[1]) Vgl. Immisch, Agatharchidea. Heidelberg 1919. Wenn Posidonius tatsächlich den Gedanken der Ideen als Teilinhalte Gottes gehabt hätte, so wäre er in der Tat von hervorragender Bedeutung für die Geschichte des Neuplatonismus. H. Meyer behauptet, (Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, Bonn 1914 S. 30.Anm.) Schmekel (Philosophie der mittleren Stoa S. 430f.) habe das nachgewiesen und eine Abhängigkeit Philos von jenem nachzuweisen gesucht. Dort steht aber folgendes: „Nun setzte Posidonius, wie wir vorhin gezeigt haben, die Idee als solche der Weltseele gleich; folglich muß (?) er die Einzelideen den beseelenden Kräften der Einzelobjekte, den *λόγοι σπερματικοί*, gleichgesetzt haben (S. 430).“ „Andrerseits trug er auch kein Bedenken, in der Erklärung der pythagoreischen Lehren (s. S. 400) den Logos mit der Zahl zu identifizieren: folglich hat er offenbar die wirkenden Kräfte der stoischen Philosophie für gleichbedeutend mit den Ideen und den pythagoreischen Zahlen erklärt. Die Immanenz der Idee, die bei Plato gegen ihre Transzendenz fast ganz zurücktrat, aber schon von Aristoteles nachdrücklich verteidigt wurde, ist demnach hier durchgedrungen (S. 431).“ Die Schlüsse sind, wie man sieht, gewagt, keineswegs zwingend und ermangeln des Beweises. Geradezu grotesk aber ist folgende Anmerkung: „Für diese Entwicklung der Lehre Philos ist fast nur de op. mundi benutzt worden, und zwar mit Absicht; denn nach den Ausführungen S. 411ff. ist es unleugbar, daß Philo für dieses Werk Posidonius herangezogen hat. Die dort angeführten Berichte für eine einfache Einlage zu halten, verbietet uns von anderen Gründen abgesehen schon der Anfang der Schrift p4M. §3R. Also auch wenn wir die Übereinstimmung der Lehre nicht so genau nachweisen könnten, würden wir schließen müssen, das Philo in ihr von Posidonius beeinflußt worden ist (S. 431).“ Auf eine solche Weise läßt sich alles erweisen, was man finden will. Für die merkwürdige Art von Schmekels Beweisen ist auch folgender Satz bezeichnend: „Und daß in Wahrheit nicht Philo ihr Schöpfer ist, das beweist die Tatsache, daß wir dieselbe auch bei Seneca finden (ib. S. 432)“, der bekanntlich ein Menschenalter jünger ist als Philo. Hier ist nicht der Ort für eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses des Neuplatonismus zu Posidonius, sie würde aber ergeben, daß Posidonius wohl den Boden für

für oft gewährte freundliche Auskunft, an Herrn Professor Ludwig Radermacher, Sekretär der Wiener Akademie der Wissenschaften und die philosophisch-historische Sektion derselben Akademie für ihre fördernde Kritik und Unterstüzung der Drucklegung, Herrn Professor Hermann Dessau für seine Angaben über die porphyrische Chronologie, Herrn Dr. Artur Spanier und meine liebe Frau, die beide der Arbeit durch Jahre hindurch treue Weggenossen waren und sich auch der Mühe des Korrekturlesens unterzogen [1]) Und zum Schluss ein schweigender Dank an den, dessen Name den Kopf dieses Buches schmückt, dessen durchdringende Augen, die die verschlungenen Fäden menschlicher und staatlicher Beziehungen schärfer durchschauten als irgendein anderer, sich nun für immer geschlossen haben, der aber war und deshalb ist ein Glied des plotinischen Kosmos, der da spricht: „Alles in mir strebt zum Guten."

---

seine Entstehung bereitete, daß sich auch vereinzelte seiner Gedanken bei ihm finden, daß er aber keineswegs der Vater des Neuplatonismus ist. Anstatt der Anführung des Posidonius in allen möglichen und unmöglichen Zusammenhängen wäre eine rein philologische Zusammenstellung dessen, was man sicher oder mit gewisser Wahrscheinlichkeit auf ihn zurückführen kann, dringend erwünscht

[1]) Nachdem dies geschrieben war, leisteten noch Herr Dr. W. Heintz in Kiel für einige Bogen des ersten Teiles wertvolle Hilfe, Herr Studienrat Dr. Lewinsohn für wenige Bogen des Schlusses. Auch ihnen sage ich herzlichen Dank. — Bemerken möchte ich, daß ich zuweilen in kleineren Zitaten die dankenswerte, wenn auch stark einer Verbesserung bedürftige Übersetzung H. F. Müllers benutzt habe, wo sie mir eine glückliche Fassung gefunden zu haben schien. — Infolge technischer Schwierigkeiten war es nicht möglich, in früheren Bogen auf die späteren Seitenzahlen zu verweisen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort als Nachwort V

A. Grundlegung.

I. Einleitung. Die historische Stellung des Neuplatonismus . . 1

II. Die plotinische Frage.

A. Beweis, daß die von Porphyrius in cap. 4—6 seiner vita angegebene Reihenfolge der plotinischen Schriften keine historische ist 15

B. Die Echtheitsfrage.

I. Untersuchung verschiedener Schriften.

a. III 9 19

b. IV 1 35

c. I 9 40

d. II 8 46

II. Untersuchung von Schriften, die sich ganz oder teilweise als Diskussionen innerhalb der Schule (*σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν* oder *ὁμιλίαι πρὸς ἀλλήλους*) herausstellen.

a. II 2 54

b. V 7 und die Logoslehre in der Entwicklung Plotins . 63

c. II 6 74

d. I 8 83

III. Plotin und die Diatribe 92

IV. Kleinere unechte Stücke 95

C. Die Frage der Mitarbeit an Plotins Werk.

a. Porphyrius' Anteil. Die porphyrische Redaktionstätigkeit 101

b. Amelius' Anteil. 105

c. Eustochius' Anteil 110

D. Zusammenfassung 111

III. Die Methoden zur Lösung der plotinischen Frage 115

B. Grundriß der Entwicklung des plotinischen Denkens.

I. Die erste Periode. (253/4—262/3).

1. Die Voraussetzungen 120

2. Der erste Abschnitt der ersten Periode 122

Die Schriften, die den Begriff des Einen noch nicht kennen, IV 7, IV 2, I 2, I 6, I 3. — Der Ausgang von Plato und den Mysterien. — Die psychologischen Schriften dieses Abschnittes (127). Die Ethik (130), Ästhetik (132), Dialektik (136).

Seite

3. Der Übergang vom ersten zum zweiten Abschnitt der ersten Periode 138
Das Buch V 9.

4. Der zweite Abschnitt der ersten Periode.
a. Seine Abgrenzung und die Reihenfolge der Schriften in ihm. 142
b. Die Entwicklung innerhalb dieses Abschnittes 144
VI 9 (144), V 1, V 4, V 2 (149), IV 8 (152), IV 9 (154).

5. Der dritte Abschnitt der ersten Periode 155
III 4 (156), III 1 (157), II 4 (159).

II. Die zweite Periode (262/3—267/8).

1. Das Problem der Ordnung der Schriften dieser Zeit . . . 162

2. Der erste Abschnitt der zweiten Periode 169
VI 4 u. 5 (169), V 6 (173), II 5 (174), VI 1—3 (176), V 5 (180), VI 6 (181), III 7 (184). Die Entwicklung der Grundbegriffe in diesem Abschnitt (187).

3. Der zweite Abschnitt der zweiten Periode 189
VI 7 (189), II 9 (193), IV 3—6 (197), III 6 (203), II 1, II 7 (206)

4 Der dritte Abschnitt der zweiten Periode 208
III 8 (208), V 8 (210), VI 8 (214), V 3 (219).

5. Die Entwicklung innerhalb der zweiten Periode 222

III. Die dritte Periode (267/8—269/70).

1. Allgemeine Charakteristik 225

2. Das Problem ihrer Ordnung 228

3. Der erste Abschnitt der dritten Periode 230

4. Der zweite Abschnitt der dritten Periode 234

Vergleichende Übersicht der Bücher 239

Übersicht über die in Porphyrius' vita Plotini enthaltenen Daten 240

Dritter Teil:

Das System Plotins.

A. Allgemeine Charakteristik des Systems und der Methode 243

B. Der Abstieg.

I. Die Prinzipienreihe 249
Das Eine (250). Der Geist (253). Die Seele (256). Die Natur (257). Die Materie (257).

II. Die logische Reihe oder die Kategorienlehre 259
1. Die Kategorien des Einen (259).
2. Die Kategorien des Geistes.
Der Geist als Inbegriff der Ideen. Die Idee als Gattung und die ersten Gattungen (261). Die Ableitung der Ideen als Arten aus den Gattungen (262).
3. Die Kategorien der sinnlichen Welt und die Idee als ὄλον (263).

III. Die kosmische Reihe 272

Seite

Das Eine als Ursache und Zweckursache (272). Der Geist, seine Ewigkeit und das Problem der intelligiblen Zahlen (273). Die Seele (die Psychologie), die Qualität der Seele, ihre Quantität: Universalseele und Einzelseele (276). Die Natur (die Naturphilosophie), ihr Begriff, die Zeit, der Raum, die Bewegung, die Elemente (280).

IV. Die theologische Reihe oder die Religionsphilosophie 289
Das Eine als Gott, als Grund des Grundes, das Freie, die Liebe, das Gute, das Allgegenwärtige (290). Der Geist als Gottsohn und als Weltgeist, die Vielheit der Götter in ihm und die Vorsehung (293). Der Aufstieg, die Erlösung des Menschen und die doppelte mystische Einheit (295).

C. Der Aufstieg.

I. Die Erkenntnislehre 299
Ihre Stellung zur Wissenschaftslehre, formalen Logik und Erkenntnistheorie, der Aufstieg zum Geist als Selbsterkenntnis (299). Der Geist als Reich der Wahrheit und das Eine als die Grabstätte des Begriffs (Fichte) (301).

II. Die Ethik 304
Die Materie und das Problem des Bösen (304). Der Übergang vom vorsittlichen zum sittlichen Sein und die Tugend (305). Das sittliche Sein (306). Plotins und Schellings Ethik (309).

III. Die Ästhetik 312
Die Materie als das Häßliche, das Natur- und Kunstschöne, die Probleme der Kunstästhetik, der ästhetische Aufstieg (312). Plotins und Schellings Ästhetik (316).

Die historische Stellung des Neuplatonismus.

Nur im Gesamtzusammenhange der geistigen Entwicklung der Menschheit ist Plotin zu begreifen. Die Sehnsucht, die Totalität des göttlichen Lebens und den geistigen Reichtum der vergangenen Jahrhunderte in seiner Seele zu umspannen, um ein neues Weltbild zu schaffen, war bestimmend für sein Forschen und sein Handeln. Im Anfang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts wächst er, wahrscheinlich in dem vom Herbst 204 — Herbst 205[1]) währenden Jahre in Lykon oder Lykopolis geboren, in Ägypten auf und weilt bis zum 39. Jahre in diesem Lande. Sollen wir annehmen, daß die Reste uralter ägyptischer Kultur ohne Eindruck auf ihn geblieben seien, da er selbst seinen Zusammenhang mit ihr an einer nicht unwichtigen Stelle seiner Schriften (V 8, 6) bezeugt? Im 28. Lebensjahre ergreift ihn ein heftiger Drang nach philosophischer Erkenntnis, er hört ohne innere Befriedigung die Philosophen Alexandriens, lauscht dann 11 Jahre lang dem seltsamen Ammonius Sakkas und schließt sich im Jahre 242 im Alter von 39 Jahren dem Zug des Kaisers Gordianus gegen die Perser an, „um die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen". Wie konnte ein von heiligem Ernst erfüllter Mensch, dem alle Äußerlichkeit, aller Schein, alles Interessantseinwollen so fern lag, daß er sich nicht malen lassen wollte, sich einem Abenteuer hingeben, wenn nicht ein inneres Bedürfnis ihn trieb, das er in den Magiergemeinschaften Ägyptens,[2]) in der reichhaltigen Literatur der alexandrinischen Bibliothek,[3]) in den apokryphen Schriften, welche unter den Namen Zoroaster, Hostanes, Hystaspes damals verfaßt wurden[4]) und in den zahlreichen Mitteilungen

[1]) Über die Chronologie der porphyrischen vita vgl. die Bemerkungen am Schluß des genetischen Teils.

[2]) F. Cumont, Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum, Leipzig 1910, S. 160.

[3]) Die dort unter dem Namen des Zoroaster registrierten Werke sollen nach einem glaubwürdigen Bericht 2 Millionen Zeilen umfaßt haben. Cumont a. a. O. 160.

[4]) ib. 218; vgl. Porphyr, vita Pl. 16.

griechischer Schriftsteller[1]) nicht befriedigen konnte? Die Frage entsteht also und läßt sich nicht abweisen: was verbindet Plotin mit der ägyptischen, indischen, persischen Kultur? Eine Frage, die sich freilich nicht mit dem dilettantischen Urteil Schopenhauers lösen läßt, daß er indo-ägyptische Weisheit der griechischen Philosophie habe einverleiben wollen. Da Alexandria weiter die Hauptstätte jüdisch-hellenistischer Philosophie und der Ort war, an dem Philo gewirkt hatte, mit dessen Lehre Plotins System eine große innere Verwandtschaft zeigt, so wird auch der Zusammenhang mit der jüdischen Kultur ein Problem.

Aus diesen kurzen Andeutungen erhellt schon, daß es keineswegs angeht, den Neuplatonismus an das Ende der griechischen Philosophie zu setzen, denn dadurch erscheint er erstens als ein rein griechisches Gebilde, was er nicht war, — seine Hauptvertreter waren keine Griechen und als er im 3.—6. nachchristlichen Jahrhundert blühte, war die eigentlich griechische Kultur längst versunken — und alle die eben genannten Probleme können garnicht oder nur in einer Art Präjudiz entschieden werden, und zweitens wird er Ende, Niedergang, Verfall. Auch das entspricht nicht seinem Wesen, denn er ist das geistige Rückgrat eines ganzen Jahrtausends. Auch nicht Ende der antiken Philosophie ist er, wie Windelband will, denn die ganze unantike christliche Religionsphilosophie läuft ihm parallel, und es ist eine Willkür, diese mit Origenes abbrechend der alten Philosophie einzuverleiben.[2]) Ebensowenig dürfen wir ihn mit v. Hartmann,[3]) Wendepunkt der alten und mittelalterlichen Philosophie, nennen. Nein, er gehört in die Philosophie der ersten nachchristlichen Jahrhunderte oder des frühen Mittelalters, denn es entspricht innerlichen Kriterien, diese um die Wende der Zeitrechnung zu beginnen.[4])

Der Charakter der drei ersten nachchristlichen Jahrhunderte ist Synkretismus, d. h. Verschmelzung der national getrennten

[1]) Die Nachrichten über Persien sind bei Kleuker Zendavesta II3 Anh. Leipzig u. Riga 1783 gesammelt; vgl. Rapp, Z. d. D. M. G. 19 u. 20 (1865 u. 66) und Jackson, Zoroaster 1899, S. 231 ff. Für Indien vgl. Megasthenes Indica, herausg. von Schwanbeck, Bonn 1846.

[2]) Geschichte der antiken Philosophie, München 1912.

[3]) Geschichte der Metaphysik 1889.

[4]) Diesem Standpunkt nähern sich J. E. Erdmann, Grdr. d. G. d. Ph. 4. A. 1896, besorgt von Benno Erdmann, I 216, er rechnet aber die hellenisierenden Orientalen (z. B. Philo) und die orientalisierenden Hellenen zum Altertum, und F. Picavet. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies mediévales 2. ed. Paris 1907, der der Wahrheit am nächsten kommen dürfte.

Kulturen des Altertums in übernationalen Gebilden. Aus dieser Kulturmischung ist das Christentum, die Gnosis, eine Reihe von Mysterienreligionen und der Neuplatonismus hervorgegangen. — Eine Arbeit, die das Bild Plotins wie eine Statue aus Marmor meißeln wollte, müßte deshalb ein gewaltiges Fundament errichten. Sie dürfte sich nicht auf die griechische Kultur beschränken, sondern müßte auch die außergriechischen, insbesondere die indische, persische, ägyptische, jüdische in den Kreis ihrer Betrachtungen einbeziehen. Eine Weltgeschichte des Geistes müßte sie aufbauen und würde staunend erkennen, welch ein Reichtum der Vergangenheit sich in der Seele Plotins anhäufte. Jedoch zu einer solchen Bildhauerarbeit ist heute noch nicht die Zeit, weil ein gewissenhafter Ausbau der Fundamente den Bildner nicht zur Ausführung seines Bildwerkes kommen ließe. Die außergriechischen Kulturen des Altertums sind, abgesehen etwa von der indischen, noch nicht genug in ihrem philosophischen Kern erforscht, und diese Arbeit läßt sich nicht so nebenbei erledigen. Vor allem fehlt uns — und das ist ein Desiderat der Zukunft — eine vergleichende Philosophiegeschichte des Altertums, die das Philosophische dieser Kulturen nebeneinanderstellend ihre Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten, ihre Abhängigkeiten und Kämpfe, ihre Gesetze und Gesetzlosigkeiten in ein helles Licht rückte. Nur innerhalb einer solchen vergleichenden Philosophiegeschichte würde dem Neuplatonismus Plotins Gerechtigkeit widerfahren, nur so ließe sich das Knäuel der Fäden entwirren, die ihn mit den verschiedenen Kulturkreisen des Altertums und den einzelnen Gedankenrichtungen in ihnen verbinden. Darum müssen wir uns zunächst mit Zeichnungen begnügen, mit Entwürfen, die eine spätere Zeit im Aufbau ihres Gesamtbildes verwenden kann, aber immer mit Ausblicken auf jenes fernere Ziel.

Von den Philosophien des Altertums ist für Plotin die griechische die wertvollste. Man kann sie als eine Geschichte des Logos darstellen. Die Vorsokratik entdeckt in der Welt des Werdens eine gewisse Regel- und Gesetzmäßigkeit, dieses immanente Weltgesetz nennt Heraklit Logos.[1]) Der Logos wird

[1]) fr. 2. 72. 50. 31. Reinhardts Parmenides, Bonn 1916 hat mich in den entscheidenden Punkten nicht überzeugt, wenn mir auch eine Reihe von Einzelergebnissen sehr wertvoll erscheinen. Ob das Logosprinzip bei ihm als τὸ σοφόν oder als λόγος bezeichnet wird, ist in unserem Zusammenhang unwesentlich.

also als objektiver Logos, als Gesetz der Weltentwicklung erdacht. Parmenides löst diesen so gefundenen Logos los von der Welt, stellt ihn ihr als das einzig Bleibende, Wesenhafte, wahrhaft Seiende gegenüber und beschreibt dieses als ein homogenes, kontinuierliches, transzendentes Gebilde, dem gegenüber das sinnliche Sein verblaßt. Nachdem die Sophisten die Betrachtung vom Objektiven auf das Subjektive abgelenkt haben, formuliert Sokrates den subjektiven Logos, den Logos im Menschen als Begriff, den objektiven als Gattung, als Eidos. Erst Plato vereinigt die objektive und die subjektive Tendenz. Als subjektiver Logos ist sein Logos Denken, Begriff im Gegensatz zur Wahrnehmung und Vorstellung und wird dem sokratischen Eidos gegenüber Idea genannt, und eben diese Idee löst sich als objektiver Logos wie der parmenideische los von dieser sichtbaren Welt und erhebt sich in eine Transzendenz über sie. Plato sucht das Bleibende, Substantielle, Wesenhafte; in der sichtbaren Welt aber entsteht und vergeht alles, geht vom Sein ins Nichtsein über, kann also nichts wahrhaft Seiendes sein. Die Pflanzen, Tiere, Menschen vergehen, aber bleibt nicht „die" Pflanze, „das" Tier, „der" Mensch? Ist nicht die Gattung, der Begriff, das Allgemeine, die Idee das Beharrende? Es teilt sich so das Werden in das Substrat der Veränderung oder die Materie und das Bleibende, die Form oder Gattung oder Idee. Die Materie ist das erste Prinzip der platonischen Philosophie, die Idee das zweite, und zwar liegt die Wertbetonung hier auf ihr. Die Ideen verbinden sich wieder zu einer neuen Einheit, sie konstituieren ein Reich der Idee auf einer neuen Ebene über der des Wirklichen, eine zweite Welt, wenn man will. Ob man dies Reich als das der Wissenschaft oder als eine metaphysisch-transzendente Welt versteht, für die Transzendenz selbst, für das Auseinanderklaffen von Logos und Wirklichkeit ist das im Grunde gleichgültig. Aber der platonische Logos hat das Eigentümliche, daß er sich in eine Vielheit von Ideen auseinanderfaltet, welche sich verbinden und aus ihrer Gemeinschaft (*κοινωνία*) neue Begriffe erzeugen sollen, so daß sie die Grundlegungen für die Erscheinungswelt werden. Er wird also auf der einen Seite begrenzt durch die Erscheinungswelt, deren Form er war und deren Grundlegung er werden soll, d. h. letzten Endes durch die Materie; auf der andern Seite begrenzt er sich selbst durch die höchste Idee,

die er sich überordnet als eine letzte Einheit gegenüber der Vielheit von Ideen als Idee des Guten, die der Ursprung von allem und das Absolute (ἀνυπόθετον) ist, jenseits des Seins stehend, es an Würde und Kraft überragend (Staat 509—511). So entsteht die Dreiheit der platonischen Prinzipien: Materie, Idee, Absolutes, die sich in dieser Reihenfolge aufeinander aufbauen. Der Aufstieg von der Materie zur Idee und zum Absoluten ist für Plato das erste, diesem Aufstieg dienen die Wissenschaften, dient der Eros, dient das Gottähnlichwerden. Die Frage des Abstiegs und die sich an diese Frage knüpfenden logischen und kosmologischen Probleme beschäftigen ihn erst in den späteren Dialogen.

In der Kritik Platos entsteht der Aristotelismus. Die Richtung der platonischen Ideenlehre führt hinaus aus dieser Welt, steht senkrecht zu ihrer Entwicklungsrichtung. Aristoteles will eine Drehung ausführen, sodaß die Richtung der Welt wieder erreicht wird. Dabei fallen der subjektive und der objektive Logos auseinander. Der subjektive Logos wird in seiner ganzen Formalität als der Logos der formalen Logik, als Induktion und Deduktion frei, der ins Seiende geknüpfte Logos soll konkret, individuell werden, behält aber im Grunde die platonische Struktur des Allgemeinen.[1])

Noch stärker drängt die Stoa auf die Wiederimmanentisierung des Logos und will jede Transzendenz beseitigen. So wird der Logos wieder Logos im Seienden, im Werden. Die Stoa kehrt zurück zum herakliteischen Weltgesetz, behält aber innerhalb des Logos die platonische Mannigfaltigkeit bei. So entsteht der Logos spermatikos, der eine, die Samen aller Dinge in sich befassende Logos. Er ist das allgemeine Gesetz und dennoch individuell gegliedert und stark ins Materielle hineingezogen, er verbindet sich mit dem Pneuma, dem Geist, dem Hauch, ja mit dem Feuer, aus dem alles entsteht und in das alles wieder vergeht. Auch der subjektive Logos sinkt in die Abhängigkeit vom Seienden zurück, wie sie für die Vor-

[1]) Näher auf Aristoteles einzugehen, hat in dieser Skizze keinen Sinn, das muß einer genaueren Untersuchung über Plotins Verhältnis zu Aristoteles vorbehalten bleiben, die auch den für diesen Zusammenhang wichtigen Gedanken der Hierarchie der Formen herauszuarbeiten hätte.

sokratik gilt. So ist in der Tat mit der Stoa ein Kreis geschlossen, die griechische Philosophie kehrt, wenn auch innerlich bereichert, zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Der Skeptizismus bescheinigt trotz seiner interessanten erkenntnis-theoretischen Probleme nur das Erlahmen der griechischen spekulativen Kraft und will in Aenesidem nichts anderes, als den Heraklitismus begründen. Er ist das Ende der griechischen Philosophie.

In Alexandrien aber bereitet sich schon seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert der Boden für einen Umschwung. Aus der Mischung griechischen und orientalischen Geistes, aus der Mischung von Philosophie und Religion entstehen die schon genannten synkretistischen Gebilde. Der Mensch der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sucht, durch den Skeptizismus über den zweifelhaften Wert des Wissens aufgeklärt, in der Philosophie nicht mehr ein Instrument wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern er will in ihr eine Trösterin in den Leiden des Daseins, einen Weg zu Gott und einen ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht finden. Gnosis erstrebt er, eine überrationale Schau Gottes, eine Vereinigung mit dem Absoluten, die ihm Erlösung bringt. An die Spitze des hier entstehenden Weltbildes tritt Gott, in der Tiefe ruht der in die Materie verstrickte Mensch, und zwischen ihn und Gott spannt sich der Logos als Mittler. Dies ist das Grundschema der frühmittelalterlichen Philosophie, das ich das alexandrinische Weltschema nenne; man könnte es auch als gnostisches bezeichnen, wenn nicht der Begriff des Gnostizismus heute in einem engeren Sinne verstanden würde. Dieses Schema, das in einzelnen Zügen natürlich in die Philosophien des Altertums zurückzuverfolgen ist, beruht auf der Polarität von Gott und Materie, auf dem Abstieg von Gott zu jener, welcher zugleich die Schöpfung der Welt bedeutet, und auf dem erlösenden Wiederaufstieg des Menschen zu Gott.

Dieses Schema finden wir in ausgeprägter Form zuerst bei Philo, um die Wende der Zeitrechnung. Indem er von seiner überlieferten Religion ausgeht, ist für ihn nicht wie für Plato die Materie das erste, sondern Gott. Plato zergliederte das Sein, löste es auf in Materie und Form, hob die Form empor und über sie das Absolute. Philo fängt umgekehrt mit Gott an. Diese Umkehrung ist von fundamentaler Wichtigkeit, denn nunmehr geht der Abstieg voran, der mit der Schöpfung identisch

wird. Die mosaische Schöpfung sieht er in den Stufen seines Weltbildes vor sich gehen, von ihrem zeitlichen Verlauf und den Schöpfungstagen bleibt nichts bestehen, in überzeitlichen Akten wird zuerst die platonische Welt der Ideen, dann erst die der besonderen Dinge erschaffen. Die platonischen Grundbegriffe sind vorhanden, aber sie werden umgebildet.

Das platonische Absolute oder Gute fließt zusammen mit dem jüdischen Begriff des einzigen Gottes. Der philonische Gott ist wie bei Plato das Allgemeinste, die alleinige Ursache, der jenseitige Grund, das Urbild der Schönheit, unveränderlich, bleibend, erhaben über Raum und Zeit, das Absolute, das Gute, das Vollkommene. Er ist wie im Judentum Persönlichkeit, gütig und mächtig, alles durchschauend, allgegenwärtig, seiend, gut, vollkommen, schlechthin einfach, reine Einheit, unfaßbar, kein Name kann ihm beigelegt werden. Gerade diese Begriffsmischung, zu der noch der orientalische Begriff des Lichtgottes hinzutritt, wurde für die weitere Entwicklung hochbedeutsam. Daß dieser Gott die übersinnliche Welt der Ideen zunächst erschafft, ist ein Fortschritt über Plato hinaus, denn der platonische Demiurg schaut bei seinem Schaffen nur auf die Ideen, die außerhalb seiner existieren. Hier aber werden die Ideen hinaufgezogen zu Gott, sie werden die Gedanken Gottes,[1]) die wirkenden Ursachen und Kräfte, durch die er Ordnung in die untergeordneten Stufen bringen und einem jeden Dinge seine Eigentümlichkeit aufprägen läßt; sie sind die unzerreißbaren Bänder, die er durch die Welt spannt; von den Griechen wurden sie Dämonen, von Moses Engel genannt. Dieser Begriff der Ideen als der Gedanken und Kräfte Gottes wurde durch Philo der herrschende im frühen Mittelalter. Die Ideen als Kräfte sind Teilkräfte der göttlichen allgemeinen Vernunft, sie sind die Logoi des einen göttlichen Logos. Bei Plato werden sie durch den Begriff der intelligiblen Welt (Kosmos noëtos), hier durch den des Logos zusammengefaßt. Der Logos ist die Idee, die alle Ideen, die Kraft, die alle Kräfte in sich befaßt, er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes, der Dolmetscher, der Erzengel, das Werkzeug, durch das Gott die Welt erschafft und zugleich der Vertreter der Welt bei Gott, der Hohepriester. Er ist der erstgeborene Sohn Gottes, ja er wird gar ein zweiter

[1]) De op. mundi § 20. Vgl. auch Zeller III 2, 411.

Gott genannt. Er ist Urbild und Maß aller Dinge, oberste alles in sich befassende Gattung, das ewige Gesetz Gottes, welches von einem Ende der Welt zum andern gespannt ist, er ist identisch mit der Weisheit (Sophia). So fließt der philonische Logos zusammen aus dem jüdischen Begriff der Weisheit und des Wortes Gottes, aus dem griechischen, insbesondere stoischen Begriff des Logos als des Weltgesetzes und dem orientalischen Begriff des Lichtgottes. Indem der Logos zwischen Gott und Welt tritt, wird das Problem eines Mittlers zwischen Gott und Mensch in einer Weite aufgeworfen, die einem Jahrtausend Stoff zum Nachdenken gab. Hier haben alle Versuche angeknüpft, die sich um eine Immanentisierung Gottes in die Welt, um eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen abmühten.

Die philonische Materie ist wenig von der platonischen verschieden. Sie steht Gott als ein zweites gegenüber, ist nicht aus ihm abgeleitet. Sie ist rein passive, ungeformte, qualitätslose, leblose, unbewegte, nichtseiende Masse, die fähig ist, alles zu werden.

Der Aufstieg durchläuft dieselben Stufen wie der Abstieg und ist ethisch-religiöser Natur, er führt zum Logos, sein Ziel aber ist die Schau Gottes. Der Mensch soll sich mit Gott vereinen, das aber ist nur im Zustand der Ekstase möglich. Das endliche Selbstbewußtsein muß erlöschen, man muß sich ganz der Gottheit hingeben, um selbst Gott zu werden. Wenn Du am Göttlichen teilnehmen willst, so sagt er, mußt Du nicht bloß den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und die Rede verlassen, sondern aus Dir selbst mußt Du in prophetischer Begeisterung in einer Art korybantischen Wahnsinns heraustreten, es muß Dir sein wie einem sprach- und bewußtlosen Kinde. — Hier liegt eine Hauptquelle der mittelalterlichen Mystik.

Über den Philonismus muß sich klar sein, wer zum Neuplatonismus vordringen will, denn es finden sich in ihm schon grundlegende Motive desselben: das Auf- und Abstiegschema, die Ideen als Kräfte und als Gedanken Gottes, die ekstatische Schau des höchsten Wesens, und da schon hier eine bewußte Weiterbildung des Platonismus stattfindet, so könnte man den Neuplatonismus mit Philo beginnen. Aber wenn auch Philo neben Plato die wichtigste Voraussetzung des Neuplatonismus

ist,[1]) so ist es doch nicht angebracht, ihn schon als Neuplatoniker zu bezeichnen, denn einmal ist das Systematische bei ihm noch dem Religiösdogmatischen subordiniert, andrerseits wäre man genötigt, die von ihm beeinflußten entsprechenden Weltbilder in der jüdischen und christlichen Religionsphilosophie und in der an das Hellenentum anknüpfenden philosophischen Reihe dem Begriff des Neuplatonismus unterzuordnen, wodurch dieser an Schärfe und Präzision verlöre. Wir sprechen deshalb hier lieber vom Alexandrinismus, wodurch wir zugleich andeuten, daß das in Philo in die Erscheinung tretende Weltbild keineswegs seine individuelle Tat, sondern das Weltbild einer umfassenderen Strömung ist. Der Begriff des Alexandrinismus gegenüber dem Platonismus ist in seinen Grundlagen deutlich, es handelt sich also nur noch darum, den Neuplatonismus in dem umfassenderen Begriff des Alexandrinismus klar zu umgrenzen.

Innerhalb der christlichen Reihe sind in unserem Zusammenhang der Verfasser des Johannesevangeliums, der den Logos als einen zweiten Gott, als Licht, das die Finsternis erleuchtet, zwischen Gott und Welt setzt, und weiter die Apologeten, vor allem Justin, zu nennen; auch bei ihm strahlt von dem ersten immateriellen, ewigen, welterhabenen, guten, gerechten Gott als erstes Erzeugnis der Logos als ein zweiter Gott, geringer als jener, aus; sofern er Mensch wird, ist er Christus, und unterhalb seiner steht der heilige Geist, wieder an Kraft geringer. Da ist weiter Clemens von Alexandrien (gest. 216), ihm ist Gott das Eine, ja über dem Einen Stehende;[2]) Mittler ist wieder der Logos, der einmal in Gott, einmal eine Emanation Gottes und zugleich das Urbild der Welt und eine Zusammenfassung der Ideen ist. Sie alle überragt aber Origenes (185 od. 186—254), das eigentliche Gegenstück zu Plotin in einer vergleichenden Betrachtung.

Auch sein Denken bewegt sich in dem alexandrinischen Weltschema und zwar betont er deutlich die Subordination der einzelnen Stufen, ihr Hervorgehen aus einander, wodurch er

[1]) Die Versuche, den Neuplatonismus an Posidonius, von dessen maßloser Überschätzung man eben abkommt (vgl. Immisch, Agatharchidea 1919) und weiter an die ältere Akademie anzuknüpfen, sind mir wohl bekannt, scheinen mir aber den scharfen Begriff des Neuplatonismus außer acht zu lassen. Einzelne Motive werden sich freilich immer in frühere Zeit zurückverfolgen lassen.

[2]) ἓν καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα (paed. 1, 8, 71).

sich dem Emanatismus nähert, und vermehrt sie wie seine christlichen Vorgänger, sodaß die Reihe jetzt lautet: Gott, Logos, heiliger Geist, Seele, Welt . . . Materie. Gott ist ihm die Einheit,[1]) durchaus eins und einfach,[2]) unsichtbar, körperlos, das ewige Licht, Geist oder sogar jenseits des Geistes und des Seins,[3]) das Vollkommene und Gute. So mischen sich auch hier der jüdische und der platonische Gottesgedanke und Origines nähert sich durch die Betonung der Einheit dem plotinischen Einen. Gott ist die Quelle des intellektuellen Lebens oder des Logos und zwar erzeugt ihn Gott ewig,[4]) und ewig wird der Erretter (*σωτήρ*) von Gott gezeugt, wie der Glanz aus dem Lichte bricht er hervor. So entsteht hier also zugleich schon das Problem des Ursprungs dieses Logos. Er ist die Weisheit, sapientia,[5]) und das Wort, verbum, Gottes. In ihm ist alles Zukünftige vorgebildet, alle Ursprünge des Kreatürlichen sind in ihm vorgezeichnet. Er ist Mittler, mediator,[6]) zwischen dem Ungeschaffenen und dem Geschaffenen, als Sohn Gottes ist er zugleich das eigentliche Leben, die Wahrheit, der Weg zu Gott, die Auferstehung. — Unter dem Logos steht der heilige Geist, das dritte Glied der heiligen Dreieinigkeit, unter dem Geiste eine begrenzte Zahl ewiger, vom Sohn geschaffener, rationaler Naturen, die unter sich gleich und Götter sind. Sie weichen vom Guten ab, fallen heraus aus dem Reiche des Lichtes und so entsteht die Stufenfolge: Engel und Gestirnseelen, Menschen, Dämonen. Zur Strafe und Läuterung der Gefallenen schafft dann Gott in seiner Güte die vergängliche Materie und die sichtbare Welt, die gefallenen Geister werden inkorporiert, und die Verschiedenheit der Welt ist so eine Folge der Sünde. Die Menschenseelen sind also gefallene übersinnliche Geister, ihre Seele tritt bereits befleckt in die Welt ein und eine Erlösung ist nur durch die Menschwerdung des göttlichen Logos, durch den Gottmenschen (*θεάνθρωπος*), möglich; diese Vergottung ist nicht auf Jesus beschränkt, sondern alle

---

[1]) *μονάς* et ut ita dicam *ἑνάς* (de princ. 1, 1, 6).

[2]) *πάντῃ ἓν καὶ ἁπλοῦν* (in Joann 1, 20: 119; IV 24).

[3]) *νοῦς ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας* (c. Cels. 7, 38 [II 188]).

[4]) *ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν . . καὶ ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός* (in Jer. hom. IX 4 [III 70, 14]).

[5]) Princ. I 2, 1 u. I 2, 21.

[6]) II 6, 1 (p 185).

sollen zu Gott zurückgebracht werden, wobei freilich die ekstatische Mystik abgelehnt wird. Was hier über Philo hinausführt, ist die Vermehrung der Stufen, die Gott mit der Materie verbinden und der Versuch, sie aus Gott abzuleiten.[1])

So liegt der christlich-religionsphilosophischen Reihe, die keineswegs hiermit abgeschlossen ist, sondern sich bis ins späte Mittelalter hineinerstreckt, das alexandrinische Weltschema zugrunde. Die genannte Reihe ist Synkretismus von Hellenismus und Orientalismus unter der Form des Orientalismus, Vereinigung von Philosophie und Religion unter Vorherrschaft der Religion. Die parallele philosophische Reihe dagegen, die außer einigen Platonikern und Neupythagoreern den eigentlichen Neuplatonismus umfaßt, ist auf Grund desselben Weltschemas Synkretismus von Hellenismus und Orientalismus unter der Form des Hellenismus, ist Vereinigung von Philosophie und Religion unter deutlicher Herrschaft der Philosophie.

Wer die Voraussetzungen Plotins restlos aufzeigen wollte, müßte auch auf die Stoiker, Peripatetiker, Skeptiker, Epikureer und Kyniker dieser Zeit eingehen, denn mit ihnen setzen sich Plotin und die vor ihm liegenden Platoniker auseinander und nehmen auch Gedanken von diesen anderen Schulen in sich auf. Aber wir müssen uns beschränken und können auch von den unmittelbaren Vorläufern Plotins, den Platonikern und Neupythagoreern, nur wenige nennen. Unter den Platonikern ragt Plutarch von Chäronea (etwa 45—125) hervor. Er entwickelt seine Prinzipien genau wie Plotin am Anfang seines Schaffens in der Auslegung platonischer Aussprüche. Er kennt wie Plato und Philo drei Prinzipien: 1.) Gott, der uns unbekannt ist,[2]) der sieht, aber nicht gesehen wird,[3]) der einheitlich, frei von jeder Verschiedenheit, der das Seiende, außerhalb jedes Werdens ist,[4]) ein gutes, selbstgenugsames, vernünftiges Wesen, 2.) die Idee, 3.) die Materie, die schon Bestimmungen enthält und nur geordnet wird. Aber er steigert die Transzendenz Gottes und führt als vermittelnde Instanzen außer der Weltseele und den

---

[1]) Ich hätte schon hier auf die für Plotin außerordentlich wichtige Gnosis, die sich aufs deutlichste auf dem alexandrinischen Weltschema aufbaut, eingehen können, aber wir werden uns noch genauer mit ihr zu beschäftigen haben, als es hier schon möglich wäre.

[2]) de. Pyth. or. 20. — [3]) de Js. et. Os.75. — [4]) de Ei ap. Delph. 20; de Is. et. Os. 78.

Sterngottheiten Dämonen ein. Da die Gottheit von aller Berührung mit der Materie ferngehalten werden soll, so kann sie auch nicht die Ursache des Schlechten sein; Plutarch kommt so zu zwei Urgründen, einem guten und einem bösen, wahrscheinlich unter der Einwirkung persischer Gedanken, die er ausführlich darstellt. So offenbart sich auch in dem Platonismus dieser Zeit der Synkretismus, der sich außerdem in der Aufnahme der Gedanken anderer griechischer Schulen zeigt. Da die Schriften der Platoniker Severus,[1]) Caius,[2]) Atticus[3]) in den Zusammenkünften der plotinischen Schule verlesen wurden, ist der Zusammenhang Plotins mit diesem Kreise bezeugt und soweit es bei der spärlichen Überlieferung möglich ist, im einzelnen zu prüfen.

Einer genaueren Untersuchung wäre auch das Verhältnis Plotins zu dem Neupythagoreer Numenius zu unterziehen, der in eben diesem Zusammenhang genannt wird. Schon im Altertum bezichtigte man Plotin des Plagiats an Numenius und auch neuerdings ist — wie ich gezeigt zu haben glaube, mit Unrecht[4]) — die Behauptung aufgestellt worden, daß sich im plotinischen Werk Stücke aus Numenius finden. Bei ihm tritt der synkretistische Charakter dieser Epoche und die Beeinflussung durch Philo am deutlichsten hervor. Er schätzt Plato und Pythagoras, auf die er zurückgehen will, am höchsten und behauptet, daß sie nur die Weisheit der Brahmanen, Magier, Ägypter und Juden vortragen.[5]) Er sucht die Übereinstimmung der jüdischen Propheten mit seinen Lehren nachzuweisen, indem er die rabbinische Tradition und die evangelische Geschichte heranzieht, ja er zitiert sogar Moses mit großer Hochachtung.[6])

Ihm ist Gott das erste unkörperliche Wesen, das Seiende schlechtweg, unbewegt, unveränderlich, zeitlos, die erste Vernunft (νοῦς), das Eine, das Gute, die Idee des Guten oder das Urgute; er ist identisch mit der μονάς, einfach, ohne Berührung mit der Materie, untätig. Unter ihm steht ein zweiter Gott, der Demiurg, der nur abgeleiteter Weise Gott ist und seinem Wesen nach nicht ebenso rein und einfach wie der erste Gott,

---

[1]) Vgl. außer Zeller jetzt Überweg-Prächter I 11. A. S. 565. — [2]) ib. 553. — [3]) ib. 560. — [4]) In einem Aufsatz: Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin; der voraussichtlich im Philologus erscheinen wird. Vgl. auch das weiter unten über I 8 Gesagte. — [5]) Eus. praep. ev. IX 7. — [6]) Vgl. hierzu außer Zeller auch Thedinga, De Numenio philosopho platonico. Diss. Bonn.

er schaut zu jenem auf und muß seine Blicke doch zugleich auch auf die Materie richten, um sie vermittelst der Idee zu leiten; er wird, indem er sich durch die Welt ausbreitet, selbst von der Materie geteilt und in ihre Bewegung verflochten. Der dritte Gott aber ist ihm die Welt.[1]) Mit Plutarch unterscheidet er eine gute und eine böse Weltseele. Die Zurückwendung zur Gottheit ist für den Menschen das höchste Gut. Durch die Einsicht nehmen wir am Göttlichen teil, die Einsicht selbst ist ein Geschenk der Gottheit, um sie zu erlangen muß man von allem Sinnlichen sich abwendend in völliger Einsamkeit mit dem Urguten verkehren, die Betrachtung der Zahlen aber ist ein Weg zur Erkenntnis des Guten.

Durch die Gleichsetzung der Ideen mit den Zahlen unterscheiden sich die Neupythagoreer von den Platonikern: die Zahl ist ihnen das Urbild der Welt, der ursprüngliche Gedanke der Gottheit, der Beherrscher der Formen und Ideen[2]) und das Werkzeug der Weltbildung. Uns interessiert hier nur, daß auch sie, wie wir bei Numenius sehen, in dem alexandrinischen Weltschema denken und daß sie versuchen, ihre Prinzipien aus dem pythagoreischen Gegensatz der Einheit und Zweiheit abzuleiten; auf ihre sonstigen, zum Teil abstrusen Gedanken brauchen wir hier nicht einzugehen.

Die für Plotin bedeutsame Weiterbildung besteht außer in der Durchbildung einzelner Begriffe, die ich hier nicht darstellen konnte, in der Vermehrung der Prinzipien, die das Eine mit der Materie verbinden, insbesondere in der Einfügung der platonischen Weltseele in diese Reihe, weiter in den vereinzelten Versuchen, die Prinzipien, abzuleiten und endlich in der Gleichsetzung der Ideen mit den Zahlen, welche freilich in ihren Ursprüngen bis auf Plato selbst zurückgeht.

Im Neuplatonismus fließen der Platonismus und der Neupythagoreismus zusammen. Als der Stifter dieser Schule wird uns Ammonius Sakkas, d. h. der Sackträger, genannt. Dieser merkwürdige Mann muß ein überragender Geist gewesen sein, sonst hätte er einen Denker wie Plotin nicht 11 Jahre fesseln und ihm die entscheidenden Impulse geben können. Aber von seiner Lehre ist uns nichts Authentisches berichtet und sie bildet in Zellers großem Werk ein unbeschriebenes Blatt. Wir

[1]) Procl. in Tim. 93 A. — [2]) Zeller III 2, S. 136.

werden die Philosophie des Ammonius erst rückschließend rekonstruieren können, nachdem wir festgestellt haben, welches die ersten Schriften Plotins sind und welcher systematische Standpunkt sich in ihnen ausspricht. Dann werden wir zu vergleichen haben: 1.) wie sich dieser Standpunkt mit den Berichten des Hierokles und Nemesius verträgt, 2.) wie er mit den Ansichten der anderen Schüler des Ammonius, vor allem des Origenes und Longin, übereinstimmt, sodaß die Gemeinsamkeiten Eigentum des Lehrers wären.

Aber Ammonius wird wohl immer von seinem Schüler Plotin in den Schatten gestellt werden, der nicht nur den höchsten Gipfelpunkt des Neuplatonismus und der aufgezeigten philosophischen Reihe, sondern des Alexandrinismus überhaupt bedeutet. Gegeben ist Plotin das alexandrinische Weltschema, der Gegensatz von Gott und Materie, die Überbrückung dieses Gegensatzes durch Zwischenglieder im Abstieg und der Wiederaufstieg zu Gott als Erlösung. Gegeben sind schließlich gewisse Ansätze, die Glieder der Reihe abzuleiten. Die Bedeutung Plotins besteht darin, daß er dies alexandrinische Weltschema mit erstaunlicher philosophischer Kraft zur Grundlage eines philosophischen Systems macht. (Wie und in welchen Schritten das geschieht, werden wir im Folgenden sehen). Daher beherrscht er die weitere Entwicklung. Daß seine näheren und ferneren Schüler, von denen ich nur Porphyr, Jamblich, Proklus nenne, unter seinem Banne stehen, ist selbstverständlich, aber auch die christliche Reihe — ich erinnere an Augustin, Dionysius Areopagita und Scotus Eriugena — die jüdische Reihe — man braucht nur an die Kabbalah zu denken — und endlich die arabische Philosophie — z. B. Sufismus und lautere Brüder — werden stark von ihm beeinflußt. Namen ließen sich leicht an Namen reihen, jedoch sie würden hier nur Namen bleiben. So wird Plotin einer der Lehrer, wenn auch nicht der Lehrer des Mittelalters, wie Picavet übertreibend behauptet.

Uns interessiert hier nur die Einstellung: in einer über tausendjährigen Entwicklung[1]) des alexandrinischen Weltschemas bildet Plotin den Höhepunkt, die philosophisch höchste Potenz, die in dieser Form gedacht hat. Das ist seine weltgeschichtliche Bedeutung.

[1]) Denn sie läßt sich bis zur deutschen Mystik, ja bis in die Romantik verfolgen.

Die plotinische Frage.

Jedoch bevor wir uns den plotinischen Gedanken selbst zuwenden, gibt es eine Reihe von wichtigen Vorfragen zu erledigen, die sich aus dem Zustande der Überlieferung ergeben.

Die Werke Plotins sind uns in der Ordnung Porphyrs erhalten. Porphyr hat sich nach seiner eigenen Angabe den Herausgeber des Epicharm, den Athener Apollodorus, und den des Aristoteles und Theophrast, den Peripatetiker Andronikus, zum Muster genommen, indem er das Verwandte zusammenfügte, die leichteren Untersuchungen voranstellte und dabei zu seiner Freude auf die „vollendete Sechs- und Neunzahl" geriet.[1]) So entstand die jetzige Einteilung in 6 Enneaden. Außer dieser sachlichen Anordnung überliefert uns Porphyr in den Kapiteln 4—6 seiner vita Plotini eine sogenannte „historische Reihenfolge", indem er zunächst die 21 Bücher, die er bei seiner Ankunft in Rom geschrieben vorfand, dann 24 Bücher, die während seines 6jährigen Aufenthaltes in Rom entstanden, und endlich noch 5 und 4 Bücher aufzählt, die ihm nach Sizilien nachgesandt wurden. Man hat nun die bei der Aufzählung eingehaltene Reihenfolge für eine chronologische gehalten. Kirchhoff baute auf dieser Annahme seine Ausgabe auf, fast die ganze Plotinliteratur bedient sich neben der Enneadenzählung der historischen Zählung, und neuerdings hat Gollwitzer die Richtigkeit dieser Reihenfolge zu beweisen versucht.[2]) Trotzdem ist sie falsch.

Es finden sich nämlich in den Enneaden zahlreiche Hinweise, die sich eindeutig auf Zukünftiges oder Vergangenes beziehen, nicht mit der porphyrischen Reihenfolge übereinstimmen und sie stürzen.

In III 6, 4 A wird Bezug genommen auf frühere Erörterungen über bestimmte seelische Leidenschaften und damit über den leidenden Teil der Seele, das *παθητικόν*: *ἤδη μὲν οὖν εἴρηται τρόπον τινὰ καὶ περὶ τούτου ἐν οἷς περὶ τῶν παθῶν ἁπάντων ἐλέγετο τῶν περὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμοῦν γιγνομένων ὅπως ἕκαστα.* Nun ist in sämtlichen

[1]) vita Plot. 24.

[2]) Theod. Gollwitzer, Die Reihenfolge der Schriften Plotins. Bayr. Gymnasium 1900 (4—16). Sein Versuch bezieht sich nur auf die ersten Schriften und wird durch den oben gegebenen Beweis widerlegt. J. Cochez L'esthétique de Plotin, zweifelt lediglich daran, daß I 6 das erste Buch Plotins sei und behält im übrigen die alte Reihenfolge bei.

früheren Schriften hiervon nicht die Rede, denn was an Psychologie vorhergeht, gehört dem Komplex der 21 ersten Schriften an, und für den ist es gerade charakteristisch, daß er nur auf die allgemeinen psychischen Probleme, die Fragen nach der Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit des Seelischen, nach seiner Stellung in der Welt, nach seiner Differenzierung in eine Mehrheit von Seelen und deren Wiederzusammenfließen in eine Einheit, eingeht, nicht aber auf so spezielle Fragen wie die der Affekte. Bezeichnend ist in dieser Beziehung IV 7, 7, wo wohl die Schmerzempfindung erwähnt, aber doch der Satz verteidigt wird, daß die ganze Seele denselben Schmerz leidet; die Affekte werden keineswegs untersucht, geschweige denn die sich auf das *θυμοειδές* und *ἐπιθυμοῦν* beziehenden. Noch weniger ist etwas derartiges in IV 8; IV 9; IV 2; IV 1 enthalten. Dagegen findet sich die angeführte Untersuchung in späteren Schriften, vor allem in IV 4, 19—29. Die porphyrische Anordnung, die III 6 vor IV 4 stellt, kann also keine genetische sein. Sollte aber jemand einwenden, daß die angeführten Worte sich doch auch in dem Bezug auf die beiden vorhergehenden Kapitel erschöpfen könnten, so ist dagegen zu sagen, daß in diesem Falle die Ausdrucksweise eine höchst merkwürdige und es nicht zu verstehen wäre, weshalb nicht mit schlichten Worten auf das eben Gesagte verwiesen, sondern an Erörterungen, die in der Vergangenheit liegen (*ἐν οἷς ἐλέγετο*), angeknüpft wird. Außerdem setzt auch der Anfang von III 6 die psychischen Untersuchungen des zweiten Schriftenkomplexes, die vom energetischen Charakter der Seele überhaupt und der Wahrnehmung im besonderen handeln, in bewußter Rückbeziehung voraus. Davon, daß die Wahrnehmungen keine Affektionen, sondern Tätigkeiten und Urteile, die sich auf sinnliche Eindrücke beziehen, seien, wußte die erste Periode noch nichts, und sie konnte infolgedessen auch die hier erwähnte Aporie noch nicht kennen, ob die Wahrnehmung, insofern sie Urteil ist, nichts von dem Beurteilten an sich hat.[1]) Zum Überfluß weist auch das zweite Kapitel[2]) noch auf die nur in der zweiten Periode behandelte

[1]) III 6, 1 A: *Τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι, ἐνεργείας δὲ περὶ τὰ παθήματα καὶ κρίσεις . . . . εἴχομεν οὐδὲν ἧττον καὶ ἐνταῦθα ἀπορίαν, εἰ ἡ κρίσις ἢ κρίσις οὐδὲν ἔχει τοῦ κρινομένου.*

[2]) III 6, 2 (221, 10) [Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich hier und im Folgenden auf Seiten- und Zeilenzahlen der Müllerschen Ausgabe. Berlin. Weidmann] *μεμνῆσθαι δὲ δεῖ, ὅτι καὶ τὰς μνήμας οὐκ ἐναποκειμένων τινῶν ἐλέγετο εἶναι, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς οὕτω τὴν δύναμιν ἐγειράσης, ὥστε καὶ ὃ μὴ ἔχει ἔχειν.*

Lehre von der Aktivität des Gedächtnisses zurück. Endlich wird eine eingehende Analyse von III 6 zeigen, wie viele Untersuchungen in ihm sachlich vorausgesetzt werden, die bei Porphyr erst später folgen.[1])

IV 3, 25 (33, 33) heißt es: *τί μὲν γάρ ἐστι μνήμη, εἴρηται ἐν ἄλλοις καὶ πολλάκις τεθρύλληται.* Daß es sich hier um ein Selbstzitat Plotins handelt, geht aus dem plotinischen Sprachgebrauch hervor;[2]) es müßten also in der porphyrischen Reihenfolge Schriften vorangegangen sein, die vom Gedächtnis handeln. Das ist, wie schon eben bemerkt, — IV 3 folgt bei Porphyr unmittelbar auf III 6 — nicht der Fall, kaum daß sich das Wort „Gedächtnis" findet.[3]) Wohl aber enthalten spätere Schriften wie IV 4 und IV 6 das Gesuchte. Also dürfte auch die für IV 3 angegebene Stelle keine historische sein.

VI 1, 4 (235, 10) sagt: *ἡμῖν δὲ ζητητέον, πῶς οἱ καθ' αὑτοὺς ἀριθμοὶ οὐσίαι ἢ καὶ αὐτοὶ ποσόν τι.* VI 2, 13 (277, 21) kommt darauf zurück: *ἀλλὰ περὶ γενέσεως ἀριθμοῦ καὶ μεγέθους, μᾶλλον δὲ ὑποστάσεως καὶ ἐπινοίας ὕστερον θεωρητέον* und als Drittes wird hinzugefügt (ib. 25): *ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὕστερον, ὥς φαμεν.* Ein böser Zufall aber will, daß die für die Zukunft angekündigte Untersuchung, VI 6, in der porphyrischen Reihenfolge in der Vergangenheit liegt.

VI 3, 1 widerfährt dasselbe Mißgeschick. Es kündigt eine Untersuchung über die Affektionen für die Zukunft an: *περὶ δὲ τῶν παθημάτων, ὅσα μετὰ τοῦ σώματος ἢ διὰ τὸ σῶμα περὶ ψυχὴν συμβαίνει, περὶ τούτων ἐπισκεπτέον ὕστερον ὅπως τακτέον, ὅταν περὶ τῶν ἐνταῦθα ζητῶμεν* (286, 30). Auch diese Untersuchung ist längst in IV 3—5, IV 6 und III 6 erledigt.

Die Worte III 7, 13 (263, 1): *ἀλλὰ πρὸς τοὺς τοιούτους ἄλλος τρόπος λόγων* sind mit Carl Schmidt[4]) als Ankündigung von II 9, der Kritik der Gnosis, zu verstehen, zumal dieses Buch sich

---

[1]) Vgl. unten. — [2]) Vgl. II 4, 12 (113, 24); II 1, 4 (79, 10); II 3, 1 A; III 2, 5 (176, 22); III 2, 7 (178, 15); III 3, 4 (196, 29): *πολλάκις εἴρηται ὡς οὐ πρῶτα πάντα, ἀλλ' ὅσα δεύτερα καὶ τρίτα . . .* Weiter etwa I 1, 12 (11, 24); I 1, 9 (9, 14); IV 3, 23 (32, 16). Das *τεθρύλληται* im obigen Zitat ist platonische Reminiszenz.

[3]) Vgl. außer der oben zitierten Stelle III 6, 2 auch IV 7, 6.

[4]) Carl Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum (Texte u. Unters. zur Gesch. d. altchr. Lit., herausg. v. Oskar v. Gebhardt u. A. v. Harnack N. F. V. H. IV 8).

mit den Worten: *ταῦτα εἰρήκαμεν ἄλλου ὄντος τρόπου* (II 9, 10; 146, 19) deutlich auf jene Stelle zurückbezieht. Bei Porphyr aber geht II 9 dem Buch III 7 voran.[1])

So viel also läßt sich aus den Verweisstellen, die sich beliebig vermehren ließen und bei der Durchführung der wahrscheinlichen Reihenfolge vermehrt werden, mit zwingender Notwendigkeit schließen: die von Porphyr im Kapitel 4—6 bei der Aufzählung der plotinischen Schriften eingehaltene Reihenfolge ist keine historische. — Vielleicht wird man einwenden: die bisherigen Argumente sind richtig, aber sie treffen weniger Porphyr als vielmehr eine gewisse Ansicht, die sich an Hand des Materials gebildet hatte; denn Porphyr habe nicht mit Bestimmtheit gesagt, dieses sei im einzelnen die historische Reihenfolge, sondern habe nur die Schriften auf bestimmte Zeiträume verteilen wollen und sie dabei natürlich nacheinander in einer übrigens beliebigen Reihenfolge aufgezählt, auch läge eine solche Ambition, eine genaue historische Reihenfolge zu geben, dem Altertum fern. Das ist in der Tat auch meine Ansicht; aber eingenistete Vorstellungen sind die größten Hemmungen für den wissenschaftlichen Fortschritt, sie gilt es zu zerstören. Dabei ist jedoch zu beachten, daß wohl die Reihenfolge innerhalb der einzelnen Komplexe, nicht aber die Abfolge der Komplexe selbst sich als falsch erwiesen hat, worauf wir an späterer Stelle zurückkommen.

Mit der Beseitigung der falschen Ansicht dringen wir vor zum lebendig pulsierenden Leben. Die Fesseln, die die porphyrische Redaktion den plotinischen Gedanken teils bewußt, teils unbewußt angelegt hat, fallen, und es ist die Frage zu stellen: wie ordnen sich die plotinischen Gedanken einer natürlichen Entwicklung ein? Damit ist die plotinische Frage entstanden: welches ist die der Entwicklung Plotins zugrunde liegende Reihenfolge seiner Schriften, wenn die überlieferte nicht die historische ist? Mit der am Schrifttum Platos entstandenen entsprechenden Frage hat sich mehr als ein Jahrhundert abgemüht, ohne in allen Punkten zu einer restlosen Sicherheit vorzudringen, — welcher Zeitraum wird zu einer auch nur annähernd richtigen Lösung der plotinischen Frage erforderlich sein?

---

[1]) Vgl. die später folgende Darstellung von II 9.

Das Buch III 9.

Die plotinische Frage wird das Ziel unserer Untersuchungen bilden. Sie schließt aber eine Reihe von Fragen ein, die vorher erledigt werden müssen. Die wichtigste Vorfrage ist diese: stammen die 54 von Porphyr überlieferten Schriften wirklich von Plotin, oder gibt es objektive Gesichtspunkte, die uns zwingen, einige von ihnen Plotin abzusprechen? Auf diese Frage versuche ich, soweit es mir im Augenblick schon möglich erscheint, eine Antwort zu geben, indem ich eine Reihe mir anstößiger Bücher einer genauen Analyse unterziehe. Die andern haben bis zum Beweise des Gegenteils als echt zu gelten und werden in einem späteren positiven Aufbau des genaueren untersucht werden.

Das Buch III 9 macht schon auf den ersten Blick einen recht eigentümlichen Eindruck. Zunächst sticht es durch seine äußere Form von den übrigen Schriften ab. Es ist nicht die Art Plotins, seine Gedanken in so abgerissener Form darzustellen wie es bei diesen „Gedankensplittern" der Fall ist. Plotin neigt nicht zum Aphorismus. Auch die Art der Gedankenführung entspricht nicht, wie wir im einzelnen noch sehen werden, dem plotinischen Stil; die Gedanken haben etwas Schleppendes, Unpräzises, Unexaktes; das, was bewiesen werden sollte, wird nicht bewiesen. Endlich erregen Sprache und Gedankeninhalt Anstoß.

Die erste Reflexion, III 9, 1, knüpft an ein Zitat[1]) aus dem platonischen Timaeus 39 E an, das dort folgendermaßen lautet: *ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἐστι ζῷον, οἵαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.* Plotin ist dieses Wort sehr wohl bekannt. Er zitiert es an mehreren Stellen. V 9, 9 (224, 9) heißt es: *καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησιν ὁ Πλάτων ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον.* Während in diesen Worten nur ein Begriff jener Timaeusstelle, der des *ζῷον*,

[1]) Über die Art des plotinischen Platocitierens vgl. Schröder, Plotins Abh. *πόθεν τὰ κακά.* S. 132, 1 u. ö.

erläutert ist, umschreibt er an anderem Orte ihren Sinn mit folgenden Worten (V 8, 8 (211, 14): *διὸ καὶ Πλάτων τοῦτο σημῆναι θέλων εἴς τι τῶν ἐναργεστέρων ὡς πρὸς ἡμᾶς ἀποδεξάμενον ποιεῖ τὸν δημιουργὸν τὸ ἀποτελεσθὲν διὰ τούτου, ἐνδείξασθαι θέλων τὸ τοῦ παραδείγματος καὶ τῆς ἰδέας κάλλος ὡς ἀρίστων.* Ein genaueres Zitat aber findet sich VI 2, 22 A: *καὶ ἠγμένως Πλάτωνι τὸ 'ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ παντελεῖ ζῴῳ οἷαί τε ἐνεισι καὶ ὅσαι καθορᾷ'*, und weiter II 9, 6, (139, 13): *εἰπόντος γὰρ αὐτοῦ 'ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον καθορᾷ, τοσαύτας καὶ τόδε ὁ ποιῶν τὸ πᾶν διενοήθη σχεῖν.'* Aus diesen beiden Stellen sieht man, daß Plotin durchaus nicht wörtlich und nicht gleichmäßig und aus dem Gedächtnis zitiert. In der ersten Stelle steht statt des Plotin wohl bekannten *ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον*: *ἐν τῷ παντελεῖ ζῴῳ*; II 9, 6 dagegen läßt die qualitative Verschiedenheit der Ideen fort und spricht nur von ihrer quantitativen Mehrheit (*τοσαύτας*). Alle angeführten Zitate aber haben das gemeinsam, daß sie auf den Kern des platonischen Gedankens eingehen, ohne sich sklavisch an die Worte des Urtextes zu halten.[1]) Und nun vergleiche man damit den Anfang von III 9, 1: *νοῦς, φησιν, ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον· εἶτα διενοήθη, φησιν, ὁ δημιουργὸς ἃ ὁ νοῦς ὁρᾷ ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον καὶ τόδε τὸ πᾶν ἔχειν.*

Es erstaunt uns zunächst die zweimalige Wiederholung des *ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον*, zumal diese Formel nicht einmal in allen genannten Zitaten auftritt. Es erstaunt weiter die zwiefache Wiederholung des *φησίν*, was dann in den wenigen Zeilen des ersten Abschnittes noch viermal wiederkehrt. Das entspricht nicht den Gepflogenheiten Plotins, der einmal eine fremde Meinung mit *φησίν* anführt und sich dann nur mit ihrer Interpretation oder mit eigenen Gedanken beschäftigt. Bei dieser Wiederholung würde man doch zum mindesten ein genaues Zitat oder wenigstens ein den Sinn deutlich erfassendes erwarten. Aber diese Erwartung trügt. Schon die Wiederholung des *ἃ ὁ νοῦς ὁρᾷ ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον* verwischt den Gedanken, VI 2, 22 sprach von der qualitativen und quantitativen Verschiedenheit der Ideen wie der Timaeus; II 9, 6 hob nur das quantitative Moment hervor, hier aber ist beides in jenem unbestimmten Ausdruck verschwunden. Dadurch entsteht zugleich eine neue grobe Entstellung; während bei Plato[2]) und auch in den angeführten

[1]) Vgl. VI 6, 17 E. [2]) Nach Plotins Auffassung.

Plotinstellen kein Unterschied zwischen Demiurg und Nus gemacht wird, werden hier beide getrennt: jetzt überlegt der Demiurg, daß das, was ein anderer als er, nämlich der Nus, sieht, dieses All haben soll. Deshalb werden auch die beiden Funktionen, die Plato unmittelbar verknüpft, die des Sehens (*ὁρᾶν*) und Überlegens (*διανοεῖσθαι*), auseinander gerissen und durch das *εἶτα* als zwei zeitlich getrennte Akte charakterisiert, denn den zwei verschiedenen Subjekten entsprechen zwei Funktionen. Auf diese Weise wird das platonische Zitat völlig entstellt, denn jetzt sollen auf einmal drei Begriffe in ihm enthalten sein: 1.) das *ζῷον*, 2.) der Nus, 3.) der Demiurg, der hier weiterhin nur seiner Funktion nach als *τὸ διανοούμενον* eingeführt wird. Diese Dreiheit soll offenbar eine Anspielung auf die Dreiheit der plotinischen intelligiblen Prinzipien sein, was aber eine ganz äußerliche Beziehung bleibt, da das *ζῷον* sich keineswegs mit dem Einen zur Deckung bringen läßt und die hier versuchte Annäherung des *διανοηθέν* an die Seele äußerst gewunden und verfehlt ist. — Wenn wir uns der oben genannten Stelle aus V 9, 9 erinnern, so sehen wir, daß Plotin den platonischen Begriff des *ζῷον* anders auffaßte und daß er sich ihm keineswegs vom Begriff des Nus lostrennte. Das hat übrigens schon Proclus in Timaeum 130 B bemerkt, daß betreffs des *ζῷον* ein Widerspruch zwischen III 9 und andern plotinischen Schriften, insbesondere VI 6, besteht.[1]) Wenn Plotin den Begriff des *ζῷον* (er spricht freilich meist von *ζωή* und nicht von *ζῷον*) vom Nus unterscheidet, so bedeutet ihm das *ζῷον* nichts außerhalb des Nus Existierendes, sondern eine Stufe innerhalb des weiteren Begriffs des Nus, sodaß der Begriff des Nus im weiteren Sinne sich zerlegen läßt in folgende Stufen: 1.) *ὄν*, 2.) *νοῦς* im engeren Sinne, 3.) *ζωή*. In den Sinn dieser Unterscheidungen könnte nur eine genauere Darstellung der plotinischen Lehre eindringen, hier genügt der Hinweis auf ihre Anwendung: es kann der ganze Umfang des Seins im Nus Platz finden, sowohl das Unlogische,[2]) wie die Vielheit der einzelnen Intellekte,[3]) wie endlich die Gesamtheit aller lebenden Wesen.[4]) So entsteht eine Stufenfolge, der Begriff des *ὄν* ist der allgemeinste, dann folgt

[1]) *τὸ αὐτοζῷον Πλωτῖνος μὲν διχῶς ὑποτίθεται, ποτὲ μὲν τοῦ νοῦ κρεῖττον, ὡς ἐν ταῖς Διαφόροις Ἐπισκέψεσι, ποτὲ δὲ καταδεέστερον, ὡς ἐν τῷ περὶ ἀριθμῶν, ὁπόταν λέγῃ πρῶτον εἶναι τὸ ὄν, εἶτα νοῦν, εἶτα τὸ αὐτοζῷον.*

[2]) VI 7. 9 (380, 16). — [3]) VI 7, 8 E. — [4]) VI 7, 12 (384, 5).

der Begriff des Nus im engeren Sinne und endlich der der *ζωή* als der konkreteste.[1]) Jedenfalls aber liegt bei Plotin der Begriff des *ζῷον* der sinnlichen Welt am nächsten, während in III 9 das *ζῷον* vielmehr an das entgegengesetzte Ende der Reihe in die Nachbarschaft des Einen rückt.[2]) Plotin zieht das *ζῷον* in den Nus hinein, III 9, 1 (277, 8) aber sagt: *τὸ τοίνυν ζῷον αὐτὸ οὐ νοῦς, ἀλλὰ νοητὸν αὐτὸ φήσομεν καὶ τὸν νοῦν ἔξω φήσομεν αὐτοῦ ἃ ὁρᾷ ἔχειν.*

Damit ist eine peinliche Konsequenz entstanden: wenn das *ζῷον* ein *νοητόν* sein und außerhalb des Nus liegen soll, so müssen die Noëta vor dem Nus sein. Diese Konsequenz wird hier deutlich gezogen: (277, 4) *οὐκοῦν φησιν ἤδη εἶναι τὰ εἴδη πρὸ τοῦ νοῦ, ὄντα δὲ αὐτὰ νοεῖν τὸν νοῦν.* Das aber lehnt Plotin durchaus ab und hat der Widerlegung dieser Ansicht eine eigene Untersuchung gewidmet (V 5), während Porphyr eine Zeit lang für diese These eintrat. Der Unstimmigkeit dieses Gedankens zu den anderen plotinischen Ideen scheint sich der Verfasser bewußt gewesen zu sein, denn er setzt sofort hinzu, daß bei dieser Sachlage doch wohl keine Wahrheit möglich sei. Um sich nun aus dieser Kalamität zu retten, bedient er sich folgenden Kunststückes; er sagt, das Noëton, das eigentlich außerhalb des Nus ist, ist andrerseits doch Nus, aber *νοῦς ἐν στάσει καὶ ἑνότητι καὶ ἡσυχίᾳ*, während der Nus, der ihn sieht, eine gewisse von ihm ausstrahlende Energie ist. Dieser Unterschied eines gleichsam statischen und eines energetischen Nus ist durchaus unplotinisch und wird von Plotin verworfen (vgl. II 9), während Porphyr zu derartigen Unterscheidungen hinneigte (vgl. Zeller Ph. d. Gr. III 2, 705/6). Zugleich beachte man, daß der Versuch, die ursprünglich schroff auseinander gerissenen Begriffe des *ζῷον* und Nus einander wieder zu nähern, zu einem solchen Resultat führt, daß das *ζῷον* in höherem Grade Nus ist als der Nus selbst, denn wenn es heißt: *τὴν . . τοῦ νοῦ φύσιν . . ἐνέργειάν τινα ἀπ' ἐκείνου*, so ist der Nus nur eine Ausstrahlung des Zoon als des ruhenden Nus. Auch der zweite Versuch, beide wieder zusammenzubringen, mißglückt. Es sollte das Zoon und der Nus wieder vereinigt werden, damit es Wahrheit gäbe, wenn

[1]) VI 6, 8 (355, 17).

[2]) Zu der plotinischen Dreiteilung im *νοῦς* vergleiche man die Dreiteilung Jamblichs: *νοῦς νοητός; νοῦς νοητὸς καὶ νοερός; νοῦς νοερός*, der dann weiter eine Dreiteilung der Götter entspricht.

es aber Zeile 21 vom Nus heißt: *νοοῦντα δὲ ἐκεῖνον καὶ αὐτὸν νοῦν καὶ νοητὸν ἄλλως εἶναι τῷ μεμιμῆσθαι*, so schließt der Gedanke nicht, und es wird nicht bewiesen, was bewiesen werden sollte. Es sollte bewiesen werden, daß der Nus im eigentlichen Sinne wieder mit dem Zoon als dem Noëton zusammenfällt, hier aber wird nur gezeigt, daß „auf andere Weise" in ihm eine Identität von Nus und Noëton entsteht durch Nachahmung des ruhenden Nus. Es wird also in diesem ruhenden Nus das, was bewiesen werden sollte, schon vorausgesetzt, eben jene Identität von Nus und Noëton.

Der folgende Satz ist mißverständlich, denn das *τοῦτο* müßte sich auf den Nus beziehen, während im Zitat das *διανοεῖσθαι* im Unterschied vom Sehen des Nus dem Demiurgen zugeschrieben wurde, welche Ansicht denn auch der Schluß des Satzes wieder aufnimmt, wodurch die von uns zu Anfang genannte Dreiheit der Prinzipien hervortritt, deren Einheit aber gleich wieder als möglich hingestellt wird. Der Schluß verweilt nun beim dritten Prinzip, beim *διανοούμενον*. Die Tätigkeit des Überlegens wird zusammengebracht mit der des Teilens (*μερίσαι*) und es wird — wahrlich kein unbedeutender Gedankensprung — von der Funktion der Überlegung übergesprungen auf die der Teilung. Und während vom dritten Prinzip gesprochen werden sollte, schweift die Betrachtung wieder zum zweiten, zum Nus, zurück, erzählt von diesem, daß er einerseits das Prinzip der Teilung sei, andrerseits wieder nicht und behauptet dann, — ebenfalls ganz unvermittelt — daß das Teilen Funktion der Seele sei. Sie habe eine *μεριστὴ ἐνέργεια ἐν μεριστῇ φύσει*, was auch nicht der plotinischen Ansicht entspricht, da das Geteiltwerden nach Plotin für die Seele ein ihr erst im Körper zustoßendes Accidens ist (cf. IV 2, 1; 5, 28), das ihre unteilbare Wesenheit nicht berührt. Dann wird hinzugefügt, daß das Nachdenken keine Funktion des Nus, sondern der Seele sei, ohne daß die Gedanken irgendwie zwingend in einander griffen. Alles in allem ist weder der hier vorgetragene Begriff des Zoon, noch der des Nus, noch der der Seele plotinisch. Die hier angewandte Reihenfolge der Begriffe hat auch mit der plotinischen nichts zu tun, obwohl die Seele als drittes Prinzip bezeichnet wird. Es kann sich also auch aus diesem Grunde nicht um eine bloße Interpretation des Timaeus von Seiten Plotins handeln, denn er würde seine eigenen Begriffe hineininterpretiert haben;

ferner wäre es nicht zu verstehen, weshalb er das Zitat, das ihm doch genau bekannt war, tendenziös entstellt wiedergibt. Nehmen wir die unlogische, nicht zwingende Gedankenführung, endlich die sprachlichen Merkwürdigkeiten hinzu und beachten wir, daß so unsinnige Sätze vorkommen, wie Zeile 12: *ἢ κἂν ἕτερον ἑκάτερον, οὐ χωρὶς ἀλλήλων, ἀλλ' ἢ μόνον τῷ ἑτέρα*, der sich jedoch aus plotinischen Formulierungen erklärt,[1]) so erscheint der Schluß unabweisbar, daß die erste Reflexion von III 9 in dieser Form nicht von Plotin stammen kann. — Wer aber durch die Gesamtheit der bisherigen Argumente noch nicht überzeugt ist, dem empfehle ich, einen Blick in das 6. Kapitel von II 9 zu werfen. Dort nämlich wird den Gnostikern vorgeworfen, daß sie ihre intelligiblen Prinzipien einer mißverständlichen Deutung eben jener platonischen Timaeusstelle entnahmen. Nachdem das Platowort wie oben angegeben zitiert ist,[2]) heißt es: „Das verstanden sie nicht und entnahmen daraus ein Prinzip, das als ruhend alles Seiende umschließt, daneben aber einen anderen schauenden Geist und endlich einen überlegenden — vielfach indessen ist bei ihnen anstatt des Überlegenden die Seele das weltbildende Prinzip — und dies sei, bilden sie sich ein, der Weltschöpfer in Platos Sinne, weit entfernt zu wissen, wer der Weltschöpfer ist."[3]) Dieselbe Dreiheit von Prinzipien, die die Gnostiker dem Platozitat unterschieben, nämlich den ruhenden Geist, den schauenden Geist (es wurde in III 9 mehr vom *ὁρᾶν* als vom *θεωρεῖν* gesprochen) und endlich den überlegenden Geist, der mit dem Begriff des Demiurgen und der Seele zusammenhing, versuchte III 9, 1 ungeschickt genug aus den Worten Platos herauszulesen. Es ist also unmöglich, Plotin eine Deutung zuzumuten, die er selbst als den größten Unverstand geißelt.

Diese sachliche Übereinstimmung mit II 9 ist auch für die Frage wichtig, wer denn nun III 9, 1 verfaßt haben könnte, und da möchte ich auf II 9, 10 verweisen, wo Plotin von einigen seiner Freunde erzählt, sie seien vor der Bekanntschaft mit ihm Anhänger der Gnosis gewesen und verharrten jetzt bei jener

[1]) IV 3, 4 (12, 20); IV 4, 16 (54, 18) u. a. — [2]) S. 20. — [3]) II 9, 6 (139, 15): *οἱ δὲ οὐ συνέντες τὸν μὲν ἕλαβον ἐν ἡσυχίᾳ ἔχοντα ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ὄντα, τὸν δὲ νοῦν ἕτερον παρ' αὐτὸν θεωροῦντα, τὸν δὲ διανοούμενον -- πολλάκις δὲ αὐτοῖς ἀντὶ τοῦ διανοουμένου ψυχὴ ἐστι ἡ δημιουργοῦσα -- καὶ κατὰ Πλάτωνα οἴονται εἶναι τὸν δημιουργὸν ἀφεστηκότες τοῦ εἰδέναι τίς ὁ δημιουργός.* Vgl. auch V 1, 8 dafür, daß Plotin den *νοῦς* als *δημιουργός* versteht.

Lehre, er wisse nicht warum. Es ist darum mehr als wahrscheinlich, daß es sich bei III 9, 1 um die Arbeit eines gnostisch infizierten Schülers handelt. Wer dieser Schüler war, bleibt noch offen, da aber Plotin die Auseinandersetzung von II 9, die, wie er selbst sagt, sich an eben jene Schüler wendet, schwerlich an ganz unbedeutende Mitglieder seiner Schule gerichtet und andrerseits Porphyr nicht das Machwerk eines ganz beliebigen Schülers in das Werk seines Meisters aufgenommen hätte, so liegt die Vermutung nahe, daß es sich um einen der bekannteren Schüler handelt. Weiter möchte ich im Augenblick die Schlußfolgerungen nicht führen. Jedoch möchte ich nicht unterlassen, auf die Möglichkeit hinzuweisen, daß Plotin diese Schrift eines Schülers kannte, als er eben jene aus II 9 angeführte Kritik schrieb.

Betreffs der weiteren Abschnitte von III 9 können wir uns wesentlich kürzer fassen. Das zweite Stück, III 9, 2, enthält nicht sowohl Unplotinisches, als vielmehr Gedanken Plotins, welche aus ihrem Zusammenhang gerissen und mit anderen verbunden einen unplotinischen Eindruck machen. Der Eingangsgedanke, daß die eine Wissenschaft nicht in die einzelnen Lehrsätze zerschnitten wird, findet seine Parallele in V 9, 8,[1]) ist aber hier umgekehrt gewendet: nicht das Ganze enthält das Einzelne, sondern das Einzelne das Ganze, welcher Gedanke eigentlich schon die Erörterungen des zweiten Schriftenkomplexes, namentlich von VI 4 und 5, voraussetzt. Dort erst wird ausgeführt, daß das Ganze in seinen einzelnen Teilen doch als Ganzes gegenwärtig sein könne.[2]) Aber auch abgesehen von diesem Anachronismus, der nicht so schwer wiegt, ist die Weiterführung der Reflexion merkwürdig. Man würde erwarten, daß er folgenden Lauf nähme: wie in der Wissenschaft jeder Gedanke das Ganze enthält, das zugleich Prinzip und Ziel ist, so muß auch in uns jedes Einzelne auf das Ganze gerichtet sein; in der Tat aber geht er auf dem Nebenweg weiter, der durch die Identität von Prinzip und Ziel gegeben ist, und sagt: wir müssen uns so einrichten, daß die Prinzipien in uns Ziele sind und auf das Beste der Natur hinauslaufen. Und wieder rankt sich an diesem fast zufälligen Nebenausdruck: *τὸ τῆς*

[1]) V 9, 8 (224, 3) *ὡς ἡ ὅλη ἐπιστήμη τὰ πάντα θεωρήματα, ἕκαστον δὲ μέρος τῆς ὅλης οὐχ ὡς διακεχριμένον τόπῳ, ἔχον δὲ δύναμιν ἕκαστον ἐν τῷ ὅλῳ.*

[2]) In IV 9 erscheint diese These nur als Möglichkeit.

φύσεως ἄριστον die Untersuchung weiter, indem sie zu dem völlig abliegenden Gedanken führt: ὃ γενόμενός ἐστιν ἐκεῖ. „Denn mit dem Besten in sich, wenn er es hat, wird er jenes berühren." Es ist also kein klarer, zielbewußter Gedankengang, vielmehr läßt sich der Verfasser von zufällig auftauchenden Impulsen leiten. Der Gedanke, daß die Prinzipien in uns zugleich Ziele sein müssen, findet sich so[1]) in keiner Erörterung Plotins, zumal nicht in Verbindung mit dem Begriff des Besten der Natur. Auch ist es nicht recht einzusehen, wie er anschließend an τὸ τῆς φύσεως ἄριστον sagen könnte: ὃ γενόμενός ἐστι ἐκεῖ, da bei ihm der Aufstieg, selbst wenn er ethisch gerichtet ist wie in I 2, sich in durchaus mystischen Formen bewegt. Der Begriff des „Besten" — zu dem überdies noch hinzugesetzt wird: „wenn er es hat", sodaß es Menschen gibt, die ohne es existieren — ordnet sich der plotinischen Ethik nicht ein; Plotin kennt nur das Gute im Menschen, und nach ihm ist jeder Mensch von Natur gut. Endlich kann sich das ἐκείνου des letzten Satzes nur auf τὸ τῆς φύσεως ἄριστον beziehen, sodaß sich danach das Beste des Menschen mit dem Besten der Natur verknüpft, eine Verbindung, die stoischen Gedankenkreisen nahekommt, aber von der plotinischen Verbindung des Menschen mit Gott himmelweit verschieden ist.

Im dritten Abschnitt fällt sogleich der Anfang auf: ἡ πᾶσα ψυχὴ οὐδαμοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἦλθεν. Für diesen Satz wird Plato als Kronzeuge angerufen, der die Seele nicht in den Körper, sondern den Körper in die Seele versetze. Nun aber gibt Plotin selbst als die Meinung Platos an (IV 3, 7; 15, 14); δῆλον δὲ μάλιστα τὸ τῆς γνώμης αὐτοῦ ἐν Τιμαίῳ ποιεῖ, οὐ γενομένης τῆς ψυχῆς τοῦ παντὸς ὕστερον τὰς ἄλλας ποιεῖ. Also Platos Ansicht ist es nicht, daß die Allseele nicht entstanden sei. War es Plotins Meinung? Man könnte denken, dafür IV 7 anführen zu können, das die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele lehrte. Aber diese Unsterblichkeit sollte sowohl für die Allseele wie für die Einzelseele gelten (IV, 7, 17), und im selben Sinne lehrt IV 8, 8, daß auch die Einzelseele nicht ganz in das Sinnliche eingetaucht ist, sondern daß ein Teil von ihr stets im Intelligiblen bleibt. Plotin hätte also den Eingangssatz von III 9, 2 auch für die Einzelseele aussprechen müssen. Andrerseits hätte sich für ihn genau wie für Plato die Unsterblichkeit des Seelischen mit ihrer Er-

[1]) Trotz VI 9, 9 (452,30).

zeugung vertragen. Zu beachten ist dabei freilich das *οὐδαμοῦ*, eine räumliche Entstehung wird abgelehnt, weil das Räumliche noch nicht bestand: *οὐ γὰρ ἦν ὅπου*. Wenn aber hier nicht sowohl ein zeitlicher Ursprung oder eine logische Ableitung des Seelischen als vielmehr eine räumliche Entstehung geleugnet werden sollte, so hätte dieser Gedanke auch auf die Einzelseelen übertragen werden müssen. Ferner taucht die Vorstellung, daß die Seele den Raum erschafft, erst im zweiten Schriftenkomplex auf (IV 3, 9; 18, 20); die primitive Unterscheidung aber der Allseele von den Einzelseelen findet sich nur in den ersten psychischen Schriften der ersten Periode und ist schon in IV 9 überwunden, wo zu einer Einheitsseele fortgegangen wird, aus der sowohl die Einzelseele wie die Allseele stammen. Auf der einen Seite müßte also III 9, 3 eine sehr späte, auf der andern Seite eine sehr frühe Stellung im ersten Schriftenkomplex einnehmen.

Weiter überrascht die hier auftretende Prinzipienreihe. Auf die Seele folgt das All, *τὸ πᾶν*, als „gleichsam das Benachbarte oder das unter der Sonne Befindliche“,[1]) ein wahrlich wunderlicher Zusatz. Die plotinische Prinzipienreihe ist eine andere, an die Seele schließt sich die Natur, *ἡ φύσις*, und dann die Materie. — Auch die Durchbildung der Seelenlehre erstaunt uns. Die Teilseele (*μερική*) soll erleuchtet werden (*φωτίζεται*), wenn sie sich dem Höheren zuwendet; richtet sie sich dagegen auf sich selbst, so schafft sie das Nichtseiende zu ihrem Bilde, *εἴδωλον αὐτῆς*, welches Bild unbestimmt, finster, unvernünftig und weit vom Seienden entfernt ist. Indem sie aber nochmals gleichsam mit einem zweiten Blick schaut (*ἰδοῦσα*), gestaltet sie das Bild und geht fröhlich in es ein.[2])

Um dieses zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß bei Plotin zwei verschiedene Lehren von der Materie vorkommen — wir werden sie später genauer kennen lernen, und ich deute sie deshalb hier nur an — gemäß der einen ist die Materie das Unbestimmte, *ἄπειρον*, das von einer Form gestaltet werden soll, wie in II 4, gemäß der zweiten ist sie der Spiegel, der die von der Seele ausgehenden Strahlen reflektiert und in dieser Reflexion die Bilder der Erscheinungswelt produziert, wie in III 6. Die erste Theorie also spricht von einem Gestalten, die zweite aber von einem Erleuchten, und sie kann in diesem

[1]) 278, 24. — [2]) 278, 32: *πάλιν δὲ ἰδοῦσα οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ τὸ εἴδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό.*

Zusammenhang auch die Materie ein Bild nennen.[1]) Eine Gestaltung der Materie wird im zweiten Fall ausdrücklich abgelehnt, die Materie vielmehr als unveränderlich und unaffizierbar bezeichnet. Für den vorliegenden Zusammenhang ist es besonders interessant, daß die zweite Theorie durch die gnostische Lehre, wie sie in II 9 dargestellt ist, vermittelt wird,[1]) nach welcher die Weltseele das Dunkel der Materie erleuchten (ἐλλάμψαι) und in der erleuchteten Materie (ὕλη φωτισθεῖσα) Bilder, und zwar psychische Bilder, erzeugen soll.

In III 9, 3 sind die beiden plotinischen Theorien durcheinander geworfen, es wird sowohl vom Erleuchten wie vom Gestalten gesprochen. Wie soll in plotinischem Sinne die Seele das Nichtseiende zu ihrem Bilde schaffen? zumal sie das Prinzip des Lebens, die Materie aber das Leblose ist, — man denke hier auch an den biblischen Ausdruck: „er schuf nach seinem Bilde".[2]) Und wie soll die Seele hierbei gleichsam ins Leere schreiten und unbestimmter werden? Das ist wieder gnostisch und nicht plotinisch. Auch das fröhliche Eingehen in das Bild würde sich in Plotins Munde recht sonderbar ausnehmen, ebenso wie der Satz: εἰς δὲ τὸ μεταξύ ἐστιν ἐν τῷ οἰκείῳ (278, 32).

Das vierte Stück beginnt mit der Plotin geläufigen Frage, wie aus der Einheit die Vielheit entsteht. Während sich aber Plotin mit dieser Frage aufs eingehendste beschäftigt und sie mit der nach der Entstehung des Geistes aus dem Einen verknüpft, ist der Verfasser dieses Abschnittes schnell mit der Antwort bei der Hand: das Eine entsteht aus der Vielheit, weil das Eine überall ist. Das ist natürlich keine Lösung. Auf die sachlich logische Frage wird mit einer räumlichen Relation geantwortet. So wäre höchstens eine Korrelation zwischen Einem und Vielem begründet. Da aber, wenn das Eine überall wäre, es mit dem Vielen ebenso gut zusammenfallen könnte, so muß das Eine nicht nur überall, πανταχοῦ, sondern zugleich nirgends sein, οὐδαμοῦ. Daher wird die Eingangsfrage scheinbar mit der Dialektik des Überall und Nirgends beantwortet, was jedoch natürlich keine Antwort ist. Man kann unmöglich

---

[1]) Vgl. die Darstellung von III 6. Man kann nicht einwerfen, dass schon 106, 17 die Materie εἴδωλον hieße, denn da ist dieses eine Charakteristik des Sinnlichen gegenüber dem Intelligiblen, die ebenso auf die Form zutrifft.

[2]) Vgl. Septuaginta (ed. Swete 1895, I 26): κατ' εἰκόνα ἡμετέραν ἐποίησεν αὐτόν.

darauf, woher das Eine die Vielheit erzeugt, antworten: das Eine ist überall und nirgends. Es kommt der Gegensatz des *πανταχοῦ--οὐδαμοῦ* sehr wohl bei Plotin vor,[1]) aber erstens ist er bei Plotin selten, zweitens verwendet er ihn nicht in dem hier gegebenen Zusammenhang, drittens liebt Porphyr diesen Gegensatz um so mehr, und endlich findet sich die ganze Stelle Zeile 5—8 fast wörtlich in Porphyrs *ἀφορμαί*[2]) wieder. Hier besteht die paradoxe, bislang nicht beachtete Möglichkeit, daß aus den porphyrischen Schriften etwas in die plotinischen eingedrungen ist.

Von III 9, 5 dürfte ein skeptischer Leser behaupten, daß die hier vorgetragenen Gedanken nicht so durchaus unplotinisch seien und dabei auf V 2, 1 verweisen, wo vom Nus gesagt wird: *καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος. καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν* (154, 21)[3]) und wo es von der Seele heißt: *ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα, ὅθεν ἐγένετο, πληροῦται* (155, 3). Aber dagegen wäre zu sagen: schon in der eben angeführten Stelle wird das Schauen zunächst auf den Nus bezogen und viel weniger materialistisch verstanden als hier. Selbst da, wo das Wort *ὄψις* vorkommt wie III 8, 11 A: *ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστιν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρῶσα, δύνα· ις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα* ist die Auffassung nicht so materiell. Das *ὁρατόν* aber ist der Sphäre des sinnlichen Seins entnommen. Plotin spricht in solchen Fällen von *ὅραμα* (V 3, 11), er vergeistigt das Sehen: *νοῦς ἀόριστος ὥσπερ ὄψις ὁριζομένη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ* (V 4, 2). Schon in den ersten Schriften findet sich ein gereinigter Sinn der Schau, z. B. I 6, 8 (52, 34): *ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.* Weil die Schau einen ganz prägnanten Sinn erhalten hatte, weil sie weiterhin zunächst für den Nus verwandt war, deshalb betont Plotin nicht, wie es hier geschieht, daß die Seele *ὥσπερ ὄψιν εἶναι*, zumal damit die Gefahr verbunden war, die hier tatsächlich nicht vermieden ist, daß die passive Seite des Seelenlebens zu stark betont wurde. Für Plotin ist

[1]) V 2, 2 (156, 4); vgl. auch Philo de conf. ling. 27 (C II, 524, 21).

[2]) ed. Mommert XXXI, S. 17, 1: *εἰ μὲν γὰρ μόνον ἦν πανταχοῦ, αὐτὸς ἂν ἦν τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν. ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, τὰ πάντα μὲν γίνεται δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ.*

[3]) Man ersieht aus diesem Zitat zugleich, welche Anknüpfungen im plotinischen Denken für die mißverständliche Unterscheidung eines statischen und energetischen Nus lagen.

die Tätigkeit die Hauptfunktion des Seelischen, die Seele ist Kraft, *δύναμις*, und nicht Leiden. Daß es neben diesem Formcharakter des Seelischen auch eine Materienseite in ihr gibt, darüber herrscht völlige Klarheit, wie aus V 9, 3 hervorgeht (219, 33): *ζητήσεις οὖν καὶ τὴν ψυχὴν πότερα τῶν ἁπλῶν ἤδη, ἢ ἔνι τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ὕλη, τὸ δὲ ὡς εἶδος, ὁ νοῦς ὁ ἐν αὐτῇ.* Nur ist Plotin sich stets bewußt, daß diese Materienseite nur die eine Seite des Seelischen ist und zwar die unwichtige, während das Bewußtsein dazu hier fehlt.

Deutlicher wird der unplotinische Charakter in III 9, 6. Plotin findet in der Selbsterkenntnis eine Identität des Denkenden und Gedachten, ihm ist das Denkende der Nus, das Gedachte das Noëton (vgl. V 3, 5). Hier aber ist das Gedachte nicht in Identität mit dem Denkenden gedacht, sondern wird ihm vielmehr als etwas Selbständiges gegenüber gestellt und zwar in konkreter, verdinglichter Form als *νοοῦσα φύσις* oder gar als *νοερὰ οὖσα φύσις*. So ergibt sich dem plotinischen Einheitsstreben zum Trotz eine Zerspaltung des Denkens und eine Abtrennung einer *νόησις οἷον ἥσυχος*. Dieses gleichsam ruhige Denken wäre ein potentielles Denken, und so würde der Nus zerteilt in einen potentiellen und einen aktuellen oder in einen ruhenden und einen sich bewegenden Nus. Es liegt also in III 9, 6 dieselbe Zerteilung des Nus zugrunde wie in III 9, 1, eine Unterscheidung, die Plotin als gnostisch angibt und im Kampf gegen die Gnostiker ausdrücklich bekämpft: *οὐ γὰρ δὴ τὴν μὲν δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ φήσουσι· γελοῖον γὰρ ἐν τοῖς ἐνεργείᾳ οὖσι καὶ ἀΰλοις τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διαιρουμένους φύσεις ποιεῖσθαι πλείους . . οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μέν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινί, τὸν δὲ οἷον κινούμενον. τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀρχὴ καὶ τοῦ ἑτέρου τί ἔργον*; (II 9, 1; 134, 3). Gerade, was Plotin in II 9 verwirft, wird in III 9, 6 durchgeführt, es wird ein ruhender Nus abgetrennt. Auch der Schlußsatz zeigt die Zerreißung des Erkenntnisaktes, denn hier liefert die Erkenntnis nur ein Bild des Intelligiblen, während Plotin die Erfassung des wahrhaften Seins, der Wahrheit durch das Denken lehrt.

Damit hätten wir schon den dritten Abschnitt dieses Buches gefunden, der eine gnostische Beeinflussung seines Verfassers verrät.

III 9, 7 scheint sich dem plotinischen Gedankenschema schon mehr anzunähern, in der Tat aber liegt dieselbe These

wie im vorigen Abschnitt zugrunde. Die Bezeichnung des Ersten als Möglichkeit der Bewegung und der Ruhe ist mehr aristotelisch als plotinisch. Daß das zweite Prinzip dann zunächst unabhängig vom Nus formuliert wird als dasjenige, welches steht und sich um jenes bewegt, und daß es dann erst vom Nus heißt: *καὶ νοῦς δὲ περὶ τὸ ὁεύτερον*, das ist wieder ein Dualismus, der im plotinischen Denken kein Analogon findet. Daß aber dieselbe Verdoppelung des Nus vorliegt wie eben, zeigt unter anderem auch der Ausdruck: *διπλοῦν δὲ τὸ νοοῦν* und endlich der im Munde Plotins völlig unmögliche letzte Satz: *ἐλλιπές, ὅτι ἐν τῷ νοεῖν ἔχει τὸ εὖ, οὐκ ἐν τῇ ὑποστάσει,*[1]) denn hier wird das Denken von seiner Hypostase getrennt, während für Plotin beides zusammenfällt. Die Worte *ἔχει τὸ εὖ*[1]) würden bei Plotin recht sonderlich klingen; den zugrundeliegenden Gedanken kleidet Plotin in eine ganz andere Form: *ἐνδεὲς δὲ λέγω τὸ νοοῦν ὡς πρὸς ἐκεῖνο* (V 4, 2; 179, 17). Auch für diesen Abschnitt käme somit als Verfasser ein Schüler in Betracht, der von der gnostischen Lehre herkommend der plotinischen zustrebt. Man vergleiche zu den beiden letzten Abschnitten möglichst eingehend das erste Kapitel des Buches II 9, und man wird finden, daß dort alles widerlegt wird, was hier aufgestellt wurde; es wird nicht nur gesagt, daß kein ruhender und sich bewegender Geist, kein potentieller und aktueller unterschieden werden dürfe, sondern es wird ausdrücklich hinzugefügt, daß die Bewegung zu ihm und um ihn — eben die Bewegung, *κίνησις*, die oben dem Nus zugeschrieben wurde — erst Sache der Seele sei[2]) und daß man nicht aus dem Problem der Selbsterkenntnis, wie auch in III 9 versucht wird, zu einer Unterscheidung verschiedener Geister kommen könne. Die Verdoppelung des Denkens, die hier mit den Worten: *διπλοῦν δὲ τὸ νοοῦν* vollzogen ist, wird dort ganz schroff mit der Begründung abgelehnt, daß diese Verdoppelung sich nicht einmal in der Reflexion finde: *καὶ οὐδὲ τῇ ἐπινοίᾳ ἐκεῖ διπλοῦν* (II 9, 1; 135, 2).

Nunmehr verstehen wir auch den Zusammenhang des achten Abschnittes von III 9 mit den vorhergehenden Erörterungen. Es war ein potentieller und aktueller Nus unterschieden,

---

[1]) Vgl. II 1, 5 E u. Arist. *περὶ ψυχῆς* 434 b, 22; 435 b, 19.

[2]) II 9, 1 (134, 11): *κίνησις δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ περὶ αὐτὸν ψυχῆς ἤδη ἔργον.*

es müssen also die Begriffe der Potenz und des Aktus sich in die intelligible Welt erheben lassen. Daher ist es die Tendenz dieser Sätze, den Unterschied von Potentialität und Aktualität, sowohl für jene wie für diese Welt, zu relativieren. Die Aktualität ist nicht etwa auf das Intelligible beschränkt. Sie wird vielmehr, als τὸ ἐνεργείᾳ, als dasjenige definiert, das für alles, was aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, immer identisch bleibt, solange jenes ist.[1]) Indem dieses Bleibende zugleich das Vollkommene ist, heißt es, daß dieses Vollkommene auch bei den Körpern, z. B. beim Feuer, vorhanden ist, welche Folgerung sich mit stoischen Gedanken vielleicht vertragen mag, aber mit dem plotinischen System nichts zu tun hat; für dieses gibt es nur ein Vollkommenes, das Eine, welches keineswegs mit dem Begriff der Aktualität zusammenfällt, und alles Endliche hat nur so viel Vollkommenheit als es am Einen teilhat. Wie einerseits die Aktualität hineingeführt wird ins körperliche Sein, so soll sich andrerseits das potentielle Sein ins Intelligible erstrecken; beide Begriffe werden völlig relativiert, das aktueller Weise Seiende ist potentieller Weise seiend in Bezug auf ein anderes.[2]) Gegen diese Relativierung kämpft Plotin in II 5 an,[3]) indem er, was in der vorliegenden Abhandlung nicht geschieht, ein doppeltes Begriffspaar deutlich unterscheidet: 1.) δύναμις und ἐνέργεια, Potenz und Akt, Möglichkeit und Wirklichkeit, 2.) δυνάμει ὄν und ἐνεργείᾳ ὄν, Potentialität und Aktualität, das der Möglichkeit nach Seiende, das der Wirklichkeit nach Seiende. Der erste Gegensatz gehört ganz dem Intelligiblen an, Potenz und Akt, Ermöglichung und Wirklichkeit im eigentlichen Sinne existieren nur dort; was sich im Sinnlichen davon findet, stammt aus jener Welt. Oder anders ausgedrückt: der Gegensatz von δύναμις und ἐνέργεια verliert seine Gegensätzlichkeit, das Intelligible ist ἐνέργεια, aber ebenso δύναμις. Dagegen behält der Gegensatz von Potentialität und Aktualität, von δυνάμει ὄν und ἐνεργείᾳ ὄν, nicht nur seine volle Geltung, sondern wird noch verschärft, beide werden auseinander gerissen und auf verschiedene Sphären verteilt: das ἐνεργείᾳ ὄν auf die intelligible, das δυνάμει ὄν auf die sinnliche. Das letztere wird nämlich mit der Materie identifiziert. Gerade aber der Gegensatz, den Plotin verschärft, wird hier relativiert.

[1]) 280, 1: τὸ ἐνεργείᾳ παντὶ τῷ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰόν ἐστι ταὐτὸν ἀεί, ἕως ἂν ᾖ. — [2]) 280, 5: ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ ἐνεργείᾳ ὂν δυνάμει κατ᾽ ἄλλο εἶναι. — [3]) Vgl. auch die oben zitierte Stelle aus II 9, 1.

Aus dem letzten Abschnitte hebe ich nur die am meisten in die Augen springenden Sätze hervor. Da fällt gleich der Eingang auf, der in den Handschriften lautet: *ἀλλ' οὐ θεοὶ τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντες*. Mit welchem Recht ihn Kirchhoff in *θεοὶ τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντες* und Müller in *θεὸς τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντος* abändert, ist nicht recht einzusehen, denn das eine ist für Plotin so unmöglich wie das andere; selbst in der Müllerschen Lesart würde das *θεός* noch Anstoß erregen, da Plotin in diesem Zusammenhang vom *ἕν* oder *ἀγαθόν* sprechen würde. Aber diese Änderungen, die den Sinn des Satzes in sein Gegenteil zu verkehren suchen, sind höchst überflüssig, da die Götter, von denen hier gesprochen wird, eben jene Götter sein können, die die Gnostiker ihrem System einfügten und mit den verschiedenen Hypostasen im Nus in Zusammenhang brachten. Die zugrundeliegende Prinzipienreihe ist nämlich noch immer dieselbe. An der Spitze steht das Erste, *πρῶτον*, das auch als das Höchste, *ἀκρότατον*, oder das Gute, *τἀγαθόν*, bezeichnet wird. Darauf folgen der sich bewegende und der ruhende Nus. Wenn wir uns bildlich ausdrücken wollen, so ist bei Plotin das Eine das ruhende Zentrum, um das der ebenfalls ruhende Kreis des Geistes gelagert ist, dann erst folgt der sich bewegende Kreis der Seele. Hier dagegen lagert sich um das erste oder gute Prinzip der Kreis des Geistes, dessen innere Hälfte ruht, während die äußere Hälfte sich bewegt. Daher wird auch hier wieder hervorgehoben, daß der Geist ruht und sich bewegt. Daß dem Ersten das Denken abgesprochen wird, liegt in der Richtung der plotinischen Gedanken, merkwürdig dagegen ist der Satz: *ἢ ἧ ἔχει ἑαυτὸ καὶ νοεῖν ὅλως λέγεται* (280, 12), der außerhalb der plotinischen Denkmöglichkeiten liegt und daher vom Verfasser selbst im folgenden Satz verbessert wird. Ebenso erregt der Ausdruck Anstoß, daß das Denken nicht das in erster Linie Verehrungswürdige sei (*τὸ πρώτως σεμνόν*) und daß nicht jedes Denken, sondern nur das Denken des Guten diesen Titel verdiene; das sind Gedanken, die Aristoteles verwandt,[1]) Plotin aber fremd sind.

Fassen wir die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zusammen, so ergibt sich aus den angegebenen Gründen mit Evidenz, daß III 9 nicht von Plotin stammt. Wer der Verfasser

[1]) Met. Λ 9. 1074 b 31 ff.

ist, bleibt zunächst offen. Wir haben gnostische Einflüsse[1]) im 1., 3., 6., 7. und 8. Abschnitt angetroffen, sahen zugleich, daß Plotin in II 9 die hier vorgetragenen Ansichten bekämpft und sagt, daß sie von Mitgliedern seiner Schule geteilt wurden. Stoische Begriffe begegneten uns im 2. und 8., aristotelische besonders im 8. und 9. Teil. Der Verfasser ist also ein Eklektiker gewesen, dessen Gedankenkreis damals von gnostischen Lehren beherrscht wurde und der zu den plotinischen Gedanken hinstrebte, ohne sie ganz zu erreichen.

---

[1]) Unter Gnosis ist hier die bestimmte Lehre des Kreises des Adelphius und Aquilinus zu verstehen (vit. Plot. 16).

Das Buch IV 1.

An das Buch III 9 schließt sich unmittelbar das Buch IV 1, und zwar ist dieser Anschluß ein recht merkwürdiger. Fast sämtliche Handschriften nämlich bringen IV 1 zweimal, einmal als Anhang von III 9 und dann hinter IV 2 als zweites Buch der vierten Enneade; der Monacensis C. no. 449 bemerkt dazu sogar am Rande: *προειρηται ταῦτα ἐν τῷ ἐπισκέψεις διάφοροι*[1]). Sowohl die enge Beziehung, in die IV 1 zu dem von uns als unecht erkannten Buche III 9 gesetzt wird, als das doppelte Vorkommen sind merkwürdig. Aber noch drei weitere Punkte erregen unser Staunen. Erstens tragen IV 1 und IV 2 als Überschrift den gleichen Titel: *περὶ οὐσίας ψυχῆς*, Porphyr aber hat nur dann verschiedenen Abhandlungen denselben Titel gelassen, wenn er zusammenhängende Schriften in Teile zerlegte, wie IV 3—5, VI 1—3, III 2—3. Zweitens trägt IV 1 in den zwei Katalogen Porphyrs, vita cap. 4 u. 25, einen verschiedenen Titel, zuerst heißt es: *πῶς ἡ ψυχὴ τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας μέση εἶναι λέγεται*, nachher: *περὶ οὐσίας ψυχῆς πρῶτον*. Dieser zweite Titel wird dann der eigentliche, zu dem der erste als Untertitel hinzutritt. Diese Doppelheit der Überschrift fällt auf. Geringe Titeländerungen kommen mehrere vor, so bei IV 3—5, III 8, I 7; zwei Titel finden sich sonst nur bei II 9, wo sie sich aber aus dem Inhalt erklären. Drittens sind trotz enger inhaltlicher Zusammengehörigkeit IV 1 und IV 2 doch in der sogenannten „historischen Reihenfolge“ derart auseinandergerissen, daß IV 2 an vierter, IV 1 gar an 21. oder an letzter Stelle der ersten Schriftenfolge steht. Schon das hätte einen sorgsamen Leser stutzig machen müssen. Es dürfte also eine genaue Analyse des Inhalts von IV 1 am Platze sein.

Der erste Satz *ἐν τῷ κόσμῳ τῷ νοητῷ ἡ ἀληθινὴ οὐσία* läßt sich plotinisch interpretieren, jedoch schon der folgende *νοῦς τὸ ἄριστον αὐτοῦ* erregt Bedenken. Wird der Kosmos noëtos im weiteren Sinne verstanden, daß er nicht nur den Nus, sondern

[1]) H F. Müller, Hermes XIV 107.

alle über der sinnlichen Welt liegenden Prinzipien, also auch die Seele und das Eine, umspannt, so stimmt der Satz so wenig für Plato, dem das Gute, wie für Plotin, dem das Eine das Beste ist. Faßt man den Begriff des Kosmos noëtos dagegen enger, so ist der Satz wiederum unsinnig, denn dann fällt der Nus mit dem Kosmos noëtos zusammen, kann also nicht das Beste in ihm sein. Als Beispiel für diesen engeren Begriff führe ich V 9, 9 (224, 28) an: *καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι.* Hier aber liegt vielmehr ein Kosmos noëtos vor, der nur den Geist und die Seele in sich befaßt, ein Begriff, der m. W. Plotin fremd ist. Es gibt, was man bislang nicht beachtet hat, sehr wohl Schriften des ersten Komplexes, die das Eine noch nicht kennen, aber sie operieren doch mit dem dem Einen entsprechenden platonischen Begriff des Guten (vgl. weiter unten). Mit diesen läßt sich also die vorliegende Schrift nicht auf eine Stufe stellen, denn für sie ist nicht der Geist, sondern das platonische Gute die Spitze des Intelligiblen, und es ist nicht recht einzusehen, weshalb Plotin den platonischen Begriff nicht hätte kennen sollen. Damit entfällt auch die Möglichkeit, daß IV 1 jenen Schriften etwa noch vorausliege und die erste Schrift Plotins darstelle; denn es ist für einen Platoniker jener Tage ausgeschlossen, daß er den platonischen Begriff des Kosmos noëtos und des Guten nicht gekannt haben sollte und zwar in einer Untersuchung, die sich wie die vorliegende unmittelbar aus Plato ergibt. Aber auch mit dem Standpunkt der späteren Schriften dieser Periode läßt sich IV 1 nicht vereinen, da es den Begriff des Einen nicht kennt, von dem Plotin seit V 9 behauptet, daß es *ἐπέκεινα νοῦ*, nicht aber, daß es *ἐπέκεινα κόσμου νοητοῦ* sei. Man kann also der hier vorgetragenen Ansicht keine Stelle in der plotinischen Entwicklung anweisen. Es läßt sich auch nicht etwa an die spätere Dreiteilung des Nus in *ὄν, νοῦς, ζωή* denken, denn in dieser Dreiteilung müßte ja das *ὄν* das Beste sein, da das dem Einen am nächsten Stehende für Plotin das Vollkommenste ist.

Der im Folgenden auftretenden Behauptung, daß jene Welt die Seelen ohne Körper, diese sie aber mit Körper enthalte, liegt eine ganz rohe, äußerliche Auffassung zugrunde, die sich schon in dem Ausdruck: *ψυχὰς ἄνευ σωμάτων*[1]) verrät (Z. 6). Ebenso ist

[1]) Rücksichtnahme auf die christliche Auferstehung? Cf. III 6, 6.

die Bezeichnung, daß die Seelen durch die Körper geteilt werden: *μερισθείσας τοῖς σώμασιν* wieder schief, denn wenn schon von Seelen gesprochen wird, so ist bereits eine Mehrheit vorhanden, sie braucht also nicht erst durch die Körper zu entstehen, ganz abgesehen davon, daß die Teilung durch die Körper gar nicht zu begreifen ist. Plotin selbst drückt sich viel vorsichtiger aus: (IV 2, 1; 5, 5) *μεριστὴ γινομένη ἐν τοῖς σώμασιν.*

Der Satz: *ἐκεῖ δὲ ὁμοῦ μὲν πᾶς νοῦς καὶ οὐ διακεχριμένου οὐδὲ μεμερισμένου* (Z. 8) steht im Widerspruch zu plotinischen Sätzen wie V 9, 6 (222, 27): *ὁμοῦ πάντα καὶ αὖ οὐχ ὁμοῦ, ὅτι ἕκαστον δύναμις ἰδία· ὁ δὲ πᾶς νοῦς περιέχει ὥσπερ γένος εἴδη καὶ ὥσπερ ὅλον μέρη* und weiter (ib. Z. 21): *πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἧττον διακεχριμένα.* Gerade aus dieser Vielheit der *νόες* hat Plotin schon in der ersten Periode die Vielheit der Seelen abzuleiten versucht.[1]) Wenn der Satz so zu verstehen ist, daß *νοῦς πᾶς=πάντες νόες* ist, was aus der Korrelation zu *πᾶσαι ψυχαί* zu folgen scheint, so ist er für Plotin ebenso unannehmbar wie der folgende (Z. 10) *νοῦς μὲν οὖν ἀεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός*, der den angeführten Sätzen noch mehr ins Gesicht schlägt. Entstanden sind diese Sätze von IV 1 möglicher Weise aus einer Mißdeutung von IV 2, 1 (4, 19). Daß weiter die Seelen dort nicht in räumlichem Abstand von einander sind (Z. 10), ist für Plotin so selbstverständlich, daß er es nicht erwähnt haben würde. Wenn es aber von der Seele heißt (Z. 11): *ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι*, so schießt das wieder über Plotins Ansicht beträchtlich hinaus, denn jener sagt: *ἐγγίγνεται σώμασι, περὶ ἃ καὶ μερίζεσθαι αὐτῇ συμβαίνει οὐ πρότερον τοῦτο πασχούσῃ, πρὶν σώμασιν ἑαυτὴν δοῦναι* (IV 2, 1; 5, 28). Danach gehört also das Geteiltwerden nicht zu ihrer Natur, *φύσις*, ist vielmehr für sie kaum ein Accidenz, *συμβεβηκός*, das nicht eher für sie eintreten würde, als sie in den Körper eintaucht. Möglicherweise handelt es sich wieder um ein Mißverständnis eines Satzes aus IV 2, 1 (6, 1): *ἡ δ' ὁμοῦ μεριστή τε καὶ ἀμέριστος φύσις, ἣν δὴ ψυχὴν εἶναί φαμεν.* Wenn dann Zeile 13 fortfährt: *μεριστὴ οὖν εἰκότως περὶ τὰ σώματα λέγεται εἶναι, ὅτι οὕτως ἀφίσταται*, so ist nicht recht zu begreifen, wie sich dieser Satz mit dem eben genannten vereinigen soll, und das *λέγεται* kann sich nicht gut auf den platonischen Timaeus 35 A beziehen, denn dort wird die Seele aus einem unteilbaren und teilbaren Teil zusammengemischt,[2]) sondern

[1]) IV 8, 3 (127, 16).

[2]) *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος.*

es klingt beinahe, als ob sich der Verfasser zum Interpreten der von Plotin in IV 2 vorgetragenen Ansichten machen wolle.

Auf die Frage Zeile 15: *πῶς οὖν καὶ ἀμέριστος*; antwortete Plotin IV 2, 1 (6, 5): *ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη.* Hier aber heißt es, anklingend an einen mißverstandenen Satz aus IV 8, 8: *ἀλλ' ἐστί τι αὐτῆς οὐκ ἐλήλυθός, ὃ οὐ πέφυκε μερίζεσθαι.* Das ist eine ganz äußerliche Zerschneidung des Seelischen, womit Plotin sich nie und nimmer begnügt hätte, und der Autor dieses Buches kann sich dafür nicht einmal auf die angeführte Timaeusstelle berufen, denn da heißt es: *καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν ἀδύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ.* Jedenfalls lehnt Plotin die Zerreißung ab, spricht von einer *ὁμοῦ μεριστή τε καὶ ἀμέριστος φύσις* (IV 2, 1; 6, 1) und behauptet von dieser einen Seele, daß sie überall ganz sei: *ἅμα ταὐτὸν ἐν πλείοσι τόποις* (IV 2, 1; 4, 18), welcher Ansicht er auch sonst, z. B. in IV 9 und VI 4 und 5 treu geblieben ist. — Der so zu Tage getretene Dualismus des Seelischen wird weitergeführt in der Behauptung, daß sie aus einem oberen und einem unteren Teil bestehe (Z. 18), welcher Irrtum sich an IV 8, 8 knüpft (132, 31): *πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς τὸ σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν.*

Zeile 19 bringt ein Bild aus IV 2, 1 (4, 26), wendet es aber falsch an; Plotin braucht es zur Stützung des Monismus, hier soll es dem Dualismus dienen. Der Satz (Z. 20): *ἐλθοῦσα δὲ ἐνθάδε τούτῳ τῷ μέρει ὁρᾷ, ᾧ καὶ αὐτῷ τῷ μέρει σώζει τὴν φύσιν τοῦ ὅλου* ist unsinnig, denn er zerstört wieder die plotinische Einheit des Psychischen und sucht einzelne Seelenfunktionen zu Seelenteilen zu hypostasieren. Es ist eine verkehrte Auslegung von IV 8, 8 (132, 32) *καὶ ἡ μὲν ὅλη καὶ ὅλου τῷ αὐτῆς μέρει τῷ πρὸς τὸ σῶμα τὸ ὅλον κοσμεῖ ὑπερέχουσα ἀπόνως.* Allmählich kommt es dem Verfasser selbst zum Bewußtsein, das er das Teilbare und Unteilbare zu sehr auseinandergerissen hat, und er sucht daher in Zeile 22 einzulenken: *τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται.* Das ist nun ein großer Satz: das Geteilte wird unteilbar geteilt. Einen solchen Unsinn kann man unmöglich Plotin zutrauen. Auch der Schlußsatz will sich plotinischen Resultaten nähern, ohne daß ihm das gelingt. Plotin sagt IV 2, 1 (6, 4): sie ist geteilt, weil sie in allen Teilen ist, ungeteilt, weil sie in allen ganz ist. Der Verfasser von IV 1 aber verdreht diesen Gedanken mit den Worten: *εἰς ὅλον γὰρ τὸ σῶμα οὖσα αὐτὴν, μὴ μερισθεῖσα*

τῷ ὅλῃ εἰς ὅλον, τῷ ἐν παντὶ εἶναι μεμέρισται. Er stellt der Ausbreitung εἰς ὅλον, in den ganzen Körper, die ἐν παντί, in die einzelnen Teile gegenüber, es ist also wieder eine ganz äußerliche Konfrontierung. Bei Plotin breitet sich die ganze Seele nicht nur in den ganzen Körper aus, sondern verliert dadurch auch nichts von ihrer Totalität. Der Verfasser dieses Abschnittes ist eben nicht in den Sinn des plotinischen dynamischen Seelenbegriffs eingedrungen, sondern er klebt an ganz rohen äußerlichen Vorstellungen.

Aus allen diesen Argumenten dürfte der Schluß zu ziehen sein, daß Plotin IV 1 nicht verfaßt haben kann; er kann es nicht nach IV 2 geschrieben haben, denn dann müßte er sich selbst in einer unglaublichen Weise mißverstanden haben, es kann aber auch nicht vor IV 2 entstanden sein, was abgesehen von den schon genannten Gründen auch aus dem Anfang von IV 2 hervorgeht, der nicht einen Weg als neuen verkünden könnte, der schon einmal begangen war.

Wahrscheinlich handelt es sich in IV 1 um eine Paraphrase von IV 2, denn es wird eine Umschreibung der dort vorgetragenen Gedanken versucht.

Das Buch I 9.

Beim Buch I 9 fällt schon der Anfang oder vielmehr das dem Anfang zugrundeliegende Zitat: „Vertreibe die Seele nicht, damit sie nicht behaftet mit etwas herausgeht," auf. Es wird im Cod. Vatic. n. 1416 p. 94 als *λόγιον χαλδαικόν* bezeichnet und findet sich in den chaldäischen Orakeln.[1]) Wir staunen: ein chaldäisches Orakel bei Plotin, der sich doch durchgehends auf griechische Philosophen, und zwar nur auf die ihm innerlich verwandten wie Plato oder Parmenides, beruft, der Porphyr gegen die Offenbarungen des Zoroaster schreiben ließ[2]) und sich aufs schärfste gegen alle die wandte, die den griechischen Autoritäten andere gegenüberstellen wollten. Plotin zitiert nie orientalische Quellen; wenn er einmal in V 8, 6 die Hieroglyphenschrift seiner ägyptischen Heimat als Beispiel anführt, so geschieht das nur zur Illustration seiner Gedanken. Auch paßt das Zitat wenig in den plotinischen Ideenkreis. Was soll es heißen, daß die Seele, *ἔχουσά τι*, etwas habend oder behaftet mit etwas herausgeht? Sofern die Seele für Plotin unsterblich ist, ist sie unaffizierbar, tätig, produktiv, nicht rezeptiv, und es besteht für sie gar keine Möglichkeit, „behaftet" zu werden. Es muß sich also wohl eine fremde Seelenauffassung einschleichen wollen. Auch dem Auslegen des Zitates: das Hin-

[1]) Kroll, De oraculis chaldaicis, Breslauer Philologische Abhandlungen 1894, S. 5. *μὴ ἐξάξῃς, ἵνα μὴ ἐξίῃ ἔχουσά τι* 1125 C. Wenn Kroll aber meint, daß dieser Satz nicht ursprünglich in den Orakeln vorhanden war, sondern erst von Proclus zur Erklärung aus einer pythagoreischen Quelle herangezogen wurde, so scheint mir das nicht bewiesen zu sein, denn einmal findet er sich nicht an den von Kroll herangezogenen Stellen, andrerseits dürfte sich Kroll zur Stützung seiner Ansicht nicht auf Plotin berufen. Übrigens bliebe meine Auffassung von I 9 selbst dann bestehen, wenn Kroll betreffs dieses Zitates recht hätte. — Louis H. Gray bei Jackson, Zoroaster. New York 1899. S. 271, Zeile 275 schreibt: *μὴ ἐξάξῃς ἵνα μὴ ἐξιοῦσα ἔχῃ τι.*

[2]) vit. 16.

ausgehen ist ein Hinübergehen an einen anderen Ort,[1]) liegt eine grob realistische Vorstellung zugrunde. Die Seele wandert an einen anderen Ort. Plotin spricht wohl von den *οἷον τόποις*[2]) und im übertragenen Sinne von *τῷ τόπῳ ἀληθινῷ καὶ οἰκείῳ*,[3]) aber setzt dann ein paar Kapitel später, um jede Mißdeutung fernzuhalten, hinzu: *νοῦς πάντα ἐν αὑτῷ οὐχ ὡς ἐν τόπῳ ἔχων*[4]). Die hier vorliegende materialistische Auffassung lehnt er ab. Ebenso ist die Verbindung von Leib und Seele, wie die nächsten Zeilen lehren, ganz äußerlich gedacht. Der Leib trennt sich von der Seele[5]) und sie bleibt dann außerhalb seiner, und zwar bindet hier merkwürdiger Weise der Körper die Seele,[6]) während für Plotin die Herrschaft der Seele über den Leib und damit die Bindung des Leibes durch die Seele feststeht.[7]) Der Körper ist gleichsam der Herr, er muß die Seele entlassen,[8]) nicht der Mensch darf die Trennung herbeiführen. Die Seele wird hier auf die Harmonie des Leibes bezogen,[9]) sie wächst aus ihr gleichsam hervor. Wenn diese aufhört, müßte freilich nicht nur die Bindung der Seele durch den Leib, sondern die Seele selbst aufhören. Zu dieser Konsequenz müßte der Verfasser dieses Stückes kommen, wenn er seinen Gedanken zu Ende dächte. Das darf er aber nicht, weil er dadurch die hier vorausgesetzte Unsterblichkeit aufheben würde. So ist der Gedanke in sich inkonsequent. Plotin lehnt jede Verkoppelung des Seelenbegriffs mit dem Begriff der Harmonie ab, und zwar schon in der frühen Schrift IV 7. Gerade die Ansicht aber, die dort im 12. Kapitel widerlegt wird, daß die Seele zwar nicht Körper, aber doch etwas am Körper, *σώματός τι*, z. B. Harmonie sei, ist der hier vertretenen nahe verwandt.

Diese ans Materielle anknüpfende, mehr physiologische Seelenauffassung offenbart sich auch in der folgenden Frage, ob denn der Selbstmord erlaubt sei, wenn die Seele den An-

[1]) 72, 2: *τό τε ἐξελθεῖν ἐστι μεταβῆναι εἰς ἄλλον τόπον.* Wie anders lauten die Worte Plotins I 8, 7 (64, 12): *πῶς οὖν ἐκφεύξεται; οὐ τόπῳ φησίν, ἀλλ' ἀρετὴν κτησάμενος καὶ τοῦ σώματος αὐτὸν χωρίσας* und I 8, 6 (62, 12) *ψυχὴ γάρ φησιν, οὐ τόδε γῆς ἀπελθεῖν, ἀλλὰ καὶ ὄντα ἐπὶ γῆς δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι μετὰ φρονήσεως.*

[2]) I 2, 5 (17, 12). — [3]) V 9, 1 E. — [4]) V 9, 6 A. — [5]) 72, 3: *τὸ σῶμα ἀποστῆναι πᾶν αὐτῆς.* — [6]) 72, 5: *ὅταν μηδὲν ἔτι δεδεμένον ᾖ τῆς ψυχῆς ἀδυνατοῦντος ἔτι τοῦ σώματος συνδεῖν.* — [7]) Dagegen sprechen auch nicht die Worte II 9, 7 (141, 7): *ἡμεῖς μὲν ὑπὸ τοῦ σωματος δεδέμεθα ἤδη δεσμοῦ γεγενημένου· ἐν γὰρ τῇ πάσῃ ψυχῇ ἡ τοῦ σώματος φύσις δεδεμένη ἤδη συνδεῖ ὃ ἂν περιλάβῃ.* denn hier ist der Körper zuvor von der Seele gefesselt, ehe er selbst binden kann. — [8]) 72, 9: *οὐκ ἐκεῖνο ἀφῆκε.* — [9]) 72, 7.

fang des Verrücktwerdens merke, auf welche etwas merkwürdige Frage zunächst die triviale und unsinnige Antwort erfolgt: „Nun vielleicht findet das bei einem Tugendhaften nicht statt.“ Diese Antwort setzt die Annahme einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit voraus, die die Krankheiten als Strafen für böse Handlungen austeilt und daher einem Tugendhaften den Wahnsinn nicht auferlegen wird, welche Annahme sich wohl mit dem christlichen Theismus, nicht aber mit der neuplatonischen Einheitslehre vereinigen läßt. Da aber der Verfasser sich in seiner Annahme nicht ganz sicher fühlt, setzt er hinzu: „Wenn es aber doch geschieht, so setze man dieses unter das Notwendige und unter das, was den Umständen nach, nicht unter das, was absolut zu wählen ist“, eine Auskunft, die im Munde eines stoischen Schriftstellers wohl möglich ist, sich aber für Plotin, dem die Begriffe des *ἀναγκαῖον*, des *αἱρετόν* und der Unterschied des *ἐκ περιστάσεως αἱρετόν* und *ἁπλῶς αἱρετόν* fernliegen, kaum schicken würde. Wer wollte ferner den Gedanken, daß das Gift der Seele — man denke, der unsterblichen, immateriellen Seele! — schaden könne, in dieser Naivität Plotin zutrauen, liegt hier doch wieder eine materielle Seelenauffassung ähnlich der in IV 7, 12 kritisierten vor, der gemäß die Seele ein Zustand, eine Affektion, ein *πάθος* ist, das durch die Mischung verschiedener Teile des Körperlichen entsteht, so daß sie dann auch der Wirkung einer chemischen Substanz erreichbar ist. Auch an die Seelenauffassungen von II 2 und II 8 könnte man denken.

Heißt es dann weiter: „Und wenn die einem jeden gegebene Zeit vom Schicksal bestimmt ist, so ist es vor deren Ablauf nicht wohlgetan“,[1]) so fragen wir uns erstaunt: kennt denn Plotin eine *εἱμαρμένη* oder eine Vorsehung, die für den einzelnen seine Lebenszeit vorherbestimmte, ist das nicht vielmehr eine christliche Anschauung, die Prädestinationslehre in ihrer ausgebildetsten Form? Der sich anschließende Zusatz aber: „wenn es nicht, wie wir sagen, notwendig ist“,[1]) ordnet sich nicht der Tendenz dieses Buches ein, welche gegen den Selbstmord gerichtet ist; denn er gestattet den Selbstmord, wenn es „notwendig“ ist, ohne diese Notwendigkeit irgendwie zu umgrenzen. Endlich läßt sich die zum Schluß ausgesprochene

[1]) 72, 16.

Meinung, daß jeder dort eine seiner Beschaffenheit zur Zeit des Todes entsprechende Stellung, τάξις, einnimmt, wohl mit christlichen Anschauungen vom Jenseits, nun und nimmer aber mit Plotins systematischen Ansichten vereinigen.

Es ist also in diesem Stück so gut wie nichts vorhanden, was sich mit plotinischen Gedanken in Einklang bringen ließe. Wie ganz anders klingt es, wenn Plotin I 4, 16 E sagt: „Da er (der Weise) selbst aber ein anderer ist, so hindert ihn nichts, auch diesen (den Körper) zu entlassen, und er wird ihn entlassen, sobald ein der Natur angemessener Zeitpunkt eintritt, da es ja auch in seinem Belieben steht, hierüber einen Beschluß zu fassen";[1]) das ist eine andere Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele, nach ihr ist die Seele frei, nach der Auffassung von I 9 gebunden. Nehmen wir die unplotinische Gedankenführung von I 9, die sich wieder wie in III 9, II 2, II 8, V 7 der Aporetik des εἰ und ἤ bedient und mit sehr merkwürdigen Möglichkeiten arbeitet, weiter die Merkwürdigkeit einzelner Sätze, die Plotin fremde Ausdrucksweise und die ihm gänzlich fernliegenden christlichen Anschauungen hinzu, so stellt sich der Schluß als unabweisbar heraus, daß I 9 nicht von Plotin stammen kann.

Als fremde Gedanken fanden wir 1.) stoische, die sich in den Begriffen der Apathie, des Notwendigen (*ἀναγκαῖον*), des *αἱρετόν*,[2]) der Vorsehung und des Schicksals äußerten, und 2.) christliche, die als Prädestinationslehre, als Ansicht von der Rangordnung im Jenseits nach der sittlichen Qualität im Diesseits und als Glaube an die ausgleichende göttliche Gerechtigkeit, die nur den Bösen Krankheiten schickt, zu Tage traten.

Für diejenigen aber, die noch immer nicht überzeugt sind, will ich zum Schluß noch ein starkes Argument anführen, welches ich bei Creuzer finde und über das Müller[3]) mit einer merkwürdigen Leichtfertigkeit, ohne Befragung der Quellen und ohne selbst zu einer eindeutigen Ansicht zu kommen, hinweggegangen ist. Dieses Argument ist mir deshalb besonders wertvoll, weil ich es erst kennen lernte, als meine Ansicht über

[1]) 39, 6: *αὐτὸς δὲ ὢν ἄλλος οὐ κωλυόμενος καὶ τοῦτον ἀφεῖναι, καὶ ἀφήσων δὲ ἐν καιρῷ φύσεως, κύριος δὲ καὶ αὐτὸς ὢν τοῦ βουλεύσασθαι περὶ τούτου.*

[2]) Stob. II 72, 19 W: *πᾶν ἀγαθὸν αἱρετὸν εἶναι.* Vgl. Zeller III 1. 216, 1; 224, 4; 228, 1.

[3]) Philol. 38, S. 330, vgl. Creuzer. Münchener gel. Anz. 1848, Bd. 26; 177—208 und im III. Bd. der Oxf. Ausg.

I 9 schon feststand, und weil Creuzer von ihm aus zu einer ähnlichen Beurteilung dieses Buches kam.

Creuzer führt nämlich folgende Stelle aus David dem Armenier oder wie man jetzt annimmt, aus Elias an:[1] *Ὁ μέντοι Πλωτῖνος περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς γράφει μονόβιβλον καὶ οὐδένα τῶν πέντε τρόπων τούτων ἀποδέχεται· φησὶ γὰρ ὅτι ὥσπερ ὁ θεὸς οὐκ ἀφίσταται ἡμῶν προνοούμενος, ἀλλ' ἡμεῖς ἑαυτοὺς ποιοῦμεν ἀνεπιτηδείους καὶ νομίζομεν τὸν θεὸν πόρρω εἶναι ἀφ' ἡμῶν ἀεὶ παρόντα πᾶσιν ἐπίσης, ὡς ὀηλοῦσιν οἱ καθαροὶ τὸν βίον, αὐτόπται τοῦ θείου καὶ συνομιληταὶ γινόμενοι· ὥσπερ καὶ ὁ ἥλιος χορηγεῖ ἐπίσης τὸ φῶς ἀλλ' αἱ νυκτερίδες ἀνεπιτήδειοι οὖσαι ἀποφεύγουσιν αὐτὸν καὶ οὐ φωτίζονται ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ σκότος αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι πηγὴν φωτὸς ὑπάρχοντα· οὕτως δεῖ καὶ τὸν φιλόσοφον μιμούμενον θεὸν καὶ ἥλιον μὴ ἀμελεῖν πάντη τοῦ σώματος δι' ἐπιμέλειαν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τὴν προσήκουσαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι πρόνοιαν ἕως οὗ ἐκεῖνο ἀνεπιτήδειον γενόμενον διαστήσοι ἑαυτὸ τῆς πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίας· ἄτοπον γὰρ τὸ πρὸ καιροῦ ἐξάγειν ἑαυτὸν, πρὸ οὗ λύσῃ ὁ δήσας.* Diese Worte finden sich mit geringer Verschiedenheit bei einem anonymen Ausleger des Porphyrius.[2] Das Merkwürdige ist nun, daß von all den hier aufgeführten Gedanken sich in dem überlieferten Text keine Spur findet, obwohl sie plotinischer anmuten als das, was wir in I 9 antrafen. Und unser Staunen wird noch größer, wenn wir bei dem am Anfang des 5. Jahrhunderts schreibenden Macrobius[3] Gedanken Plotins über den Selbstmord zitiert finden, die in dieser Form durchaus nicht bei Plotin vorkommen, wenn sie sich auch teilweise der Überlieferung annähern.

Durch diese Tatsachen werden jedenfalls unsere Zweifel an der Überlieferung verstärkt, denn das ist sicher, daß jene Schriftsteller, insbesondere der Verfasser des dem Elias zugeschriebenen Stückes einen anderen und wahrscheinlich den ursprünglichen Text vor Augen gehabt haben.

Creuzer glaubte schließen zu können, daß die uns vorliegende Skizze aus einer anderen Sammlung, z. B. der des Eustochius, sich verrirrt habe oder absichtlich eingeschoben sei und jenes gehaltvollere Buch verdrängt habe. Wir aber dürfen ihm zunächst nur darin zustimmen, daß das vorliegende Buch nicht von Plotin stammt und wahrscheinlich nicht das ursprüngliche ist.

Ein unüberzeugbarer Verteidiger der Echtheit von I 9 könnte ja einwenden: vielleicht beziehen sich jene Schriftsteller auf

[1] Elias Prol. Philos. ed. A. Busse (Aristoteleskomm. XVIII 15, 23).

[2] Creuzer Anecd. Par. IV 405.

[3] In somn. Scip. I 13 (bei Creuzer Bd. III). Die Stelle aus Joannes Sarisberiensis (Creuzer III 81) ist bedeutungslos. da Joh. v. Salisbury im 12. Jahrhundert lebte.

ein ganz anderes Buch, sei es auf eines der vor der Gesamtausgabe existierenden ἔκδοσις oder einen jener von Amelius verfaßten Berichte über die Vorlesungen oder endlich eine unter dem Namen des Plotin umlaufende gefälschte Schrift. Jedoch alle drei Möglichkeiten sind unwahrscheinlich, die erste, weil uns keine Verschiedenheit der Einzelausgaben und der Gesamtausgabe, die auf eine vollständige Inhaltsänderung hinausliefe, berichtet wird, die zweite und dritte, weil einmal die Gedanken plotinisch klingen und weil insbesondere Macrobius sich auch auf unseren Text bezieht.

Mir scheint die einfachste Interpretation die folgende zu sein. Der uns überlieferte Text ist nicht der plotinische, sondern eine Paraphrase des ursprünglichen. Diese Paraphrase kann erst später hinzugefügt sein, sie kann aber auch, und auf diese Möglichkeit möchte ich schon hier einen besonderen Nachdruck legen, eines jener zu einem Epicheirema erweiterten Kephalaia sein, die Porphyr nach seiner Angabe zu einem jeden Buch hinzufügte; es würde dann der merkwürdige Zufall eingetreten sein, daß sich hier eine hinzugefügte Inhaltsangabe erhalten hat, während der ursprüngliche Text verloren gegangen ist. Man würde das um so eher verstehen, als das Buch I 9 wahrscheinlich den Beschluß einer Rolle bildete und vielleicht aus Raummangel gekürzt wurde. — Bis zu diesem Punkte wollen wir hier die Untersuchung führen.

Das Buch II 8.

Einen ähnlichen Charakter bloß aneinander gereihter Fragen, ohne Vordringen zu einer letzten klaren Antwort, zeigt das Buch II 8.

Zur Besprechung steht das Problem, weshalb die fernen Gegenstände klein erscheinen, eine Frage, die hier keineswegs neu auftaucht, sondern in der Diskussion jener Zeit von Skeptikern und Epikureern behandelt wurde. Während die letzteren aber der Ansicht sind, daß das fern Gesehene tatsächlich so klein ist, wie es erscheint,[1]) ist der Verfasser von II 8 mit dieser Antwort nicht zufrieden, obwohl auch er keine eindeutige Lösung zu bieten vermag. Er antwortet vielmehr: 1.) die fernen Gegenstände erscheinen kleiner, weil das Licht für das Gesicht und entsprechend der Größe der Pupille zusammengefaßt werden will;[2]) danach beruht also das Sehen auf dem Herankommen von Licht, das aber wegen der Kleinheit der Pupille zusammengefaßt wird; diese Antwort wird sofort mit einer zweiten verknüpft, die merkwürdiger Weise mit einem „und" angeschlossen wird.

2.) Die fernen Gegenstände erscheinen klein, weil die Form, *τὸ εἶδος*, herankommt, losgelöst[3]) von der quantitativen und qualitativen Form, so daß sich eigentlich nur der Logos naht;[4]) nach dieser Ansicht lösen sich also Formen von den Dingen los, die weder qualitativ, noch quantitativ, sondern rein begrifflich verstanden sind; aber auch diese Antwort befriedigt noch nicht, so folgt mit *ἢ καί* angeschlossen eine dritte.

3.) Die Größe wird nur beim Durchgang (*διεξόδῳ*) und Herankommen (*ἐπελεύσει*) erkannt, sie muß nahe sein, um erkannt zu werden; jetzt ist es also die Größe, die herankommt (*μέγεθος*),

[1]) Sext. adv. Math. VII 208. Vgl. Lukrez, De natura rerum. 4, 351 ff.

[2]) II 8, 1 (131, 1) *ὅτι συναιρεῖσθαι πρὸς τὴν ὄψιν ἐθέλει καὶ πρὸς τὸ μέγεθος τῆς κόρης τὸ φῶς.*

[3]) Ich schließe mich hier der Müllerschen Lesung an: *τόσῳ τὸ εἶδος οἷον ἀποσωμάτωτον ἀφικνεῖται γινομένου καὶ τοῦ πηλίκου εἴδους αὐτοῦ καὶ τοῦ ποιοῦ.*

[4]) ib. *ὡς τὸν λόγον αὐτοῦ ἀφικνεῖσθαι μόνον.* Man beachte die grobsinnliche Auffassung des *λόγος*!

nicht eine qualitätslose Form;[1]) doch auch das ist noch nicht das letzte Wort; es heißt vielmehr:

4.) Die Größe wird nur akzidentiell gesehen, zuerst erblickt man die Farbe, in der Nähe nun sieht man sie deutlich, in der Ferne aber undeutlich, „da auch die Farben selbst undeutlich herankommen“[2]); nun bewegt sich also nicht das Licht, wie in der ersten, nicht eine qualitäts- und quantitätslose Form, wie in der zweiten, nicht eine Größe, wie in der dritten Antwort, sondern die Farbe.

Nachdem sich unser Staunen über diese uneinheitlichen, nur lose miteinander verbundenen Antworten gelegt hat, fragen wir nach ihrer gemeinsamen Grundlage und finden, daß die Antworten 2—4 letzten Endes auf Demokrit zurückgehen, der annahm, daß sich von den Gegenständen Bilder, εἴδωλα, loslösen, die deren Gestalt beibehalten. Die Luft wird von den Bildern bei ihrem Ausströmen bewegt und zu einem Abdruck von ihnen gemacht, daher leidet auch die Deutlichkeit der Anschauung durch die Entfernung.[3]) Epikur übernimmt diese Lehre, aber modifiziert sie dahin, daß die ausströmenden Bilder das Leere durchdringen und die dazwischen liegende Luft nicht gestalten. Viele von den ausströmenden Bildern werden durch Widerstände aufgehalten, in anderen aber bewahren die Atome dieselbe Stellung und Verbindung, so daß sie ein Bild des Körpers liefern, von dem sie ausstrahlen, es fehlt ihnen nur die körperliche Dichtigkeit. Eine Wahrnehmung entsteht erst, wenn eine ununterbrochene Reihe von solchen Bildern kommt, sie dringen durch die Sinne in die Seele ein und erzeugen dort die Vorstellung.[4]) So erklärt es sich, daß in den Antworten vom Herankommen (ἀφικνεῖσθαι, προσέρχεσθαι) von Form und Größe gesprochen wird. — Die vierte These, daß zuerst die Farbe gesehen wird, hat zugleich aristotelischen Einschlag. Denn die Farbe spielte

[1]) Es wäre auch eine andere Interpretation möglich, daß sich nämlich das Hindurchgehen und Herankommen auf den Sehenden bezieht, dann würde natürlich die oben angegebene These anders lauten.

[2]) ib. ἐπεὶ καὶ τὰ χρώματα αὐτὰ ἀμυδρὰ προσέρχεται.

[3]) Arist. de sensu 2. 438a 5. de an. I 7. 419a 15. Diogenes IX 47 nennt eine Schrift Demokrits περὶ εἰδώλων.

[4]) Diog. X 46—50, 52 f. (Epic. 9, 12. 13, 10). Genaueres über das Vorkommen dieser Lehre bei antiken Schriftstellern findet man in dem materialreichen Aufsatz von A. E. Haas. Antike Lichttheorien Arch. f. G. d. Ph. 20. 1907, S. 364, Anm. 62.

in Aristoteles Theorie eine ganz besondere Rolle. Sie war die eigentliche Ursache des Sichtbarwerdens der Körper. Er unterschied nämlich zwei Vorgänge: 1.) als primären Vorgang den Übergang des Mediums aus dem Zustand potentieller Durchsichtigkeit in den der aktuellen (Alexander, de an. l. mant. p. 141, 33—142, 16); sein Ergebnis ist das Licht als die Helligkeit des Durchsichtigen und die Farbe; 2.) den sekundären Vorgang, der dem Auge die Farben übermittelt. Daher führten die Aristoteliker auf die Farbenempfindung als das Wesentlichste der Gesichtsempfindung die Wahrnehmung der räumlichen Verhältnisse zurück (Al. l. c. p. 146—147). Die Entfernung sollte infolgedessen aus der Abschätzung des Farbeneindrucks, die Größe des Gegenstandes aus der so bestimmten Entfernung und dem Gesichtswinkel, die Begrenzungslinie und die Gestalt des Körpers aus dem Farbenunterschied zwischen ihm und seiner Umgebung erkannt werden. — Was die erste These betrifft, so läßt sich bei ihrer Kürze wenig über ihren historischen Ursprung sagen; es ist möglich, daß sie sich aus stoischen Quellen herleitet, denn die Stoiker dachten sich das Entstehen der Gesichtswahrnehmung durch Anstemmen eines Luftkegels, der seine Spitze im Auge und seine Basis im Sehobjekt hat, so daß in der Tat eine Zusammenfassung des Lichtes in der Pupille erfolgt.

An der vierten These halten dann die weiteren Erörterungen des ersten Kapitels fest. Je deutlicher die Farbe gesehen wird, desto größer erscheint der Gegenstand, je undeutlicher, desto kleiner.[1]) Da nun nicht die Form, sondern die Farbe zu Gesicht kommt, so kann das Auge nicht erkennen, wie groß er ist. Aber auch diese Annahme reicht offenbar nicht zur Erklärung aus, denn es kommen auch Täuschungen bei Gegenständen vor, die bei gleicher Gestalt gleichfarbig sind; darauf weiß der Verfasser dieses Stückes nur zu antworten, daß das Auge die Größe nicht genau nach den Teilen bemessen kann, weil es dabei abgleitet und nicht bei jedem Teil stehen bleiben kann. Es kommt hier gleichsam eine fünfte Antwort hinzu: „Nahe erscheint das Ferne, weil die Größe des Zwischenraums aus demselben Grunde verkürzt wird.“ Das ist eine neue Theorie, die mit den bisherigen nichts zu tun hat.

Es fällt hier also ein unsicherer Wechsel in den Antworten auf, es werden nur mögliche Antworten gegeben, ohne daß sich

[1]) 131, 30: ἐπόμενον τῷ χρώματι τὸ μέγεθος ἀνὰ λόγον ἠλάττωται.

der Verfasser für eine unzweideutig zu entscheiden wagte. Wenn man die 4 oder 5 verschiedenen Antworten, die durch eine unklare, ungenaue, nicht konzentrische Gedankenführung mit einander verbunden sind, und außerdem den in die Untersuchung eingeflochtenen Exkurs über das Hören berücksichtigt, so wird man zugeben, daß eine derartige Gedankenführung und Urteilslosigkeit nicht gerade Plotins Sache ist.

Im zweiten Kapitel überrascht gleich der Anfangssatz: *τὸ δὲ κατὰ τὰς τῆς ὄψεως γωνίας ἐλάττους εἴρηται μὲν καὶ ἐν ἄλλοις ὡς οὐκ ἔστι*,[1]) denn es findet sich im ganzen plotinischen Werk kein Bezugspunkt dafür. Dem plotinischen Sprachgebrauch entsprechend übersetzt Müller ohne weiteres: „habe ich schon anderwärts gesagt." Ist diese Übersetzung richtig, dann spricht die Stelle sehr stark gegen die Echtheit des Buches, wenn man sich nicht etwa der Möglichkeit verloren gegangener Schriften Plotins bedienen will. Es kann aber das *ἐν ἄλλοις* sich auch auf die Untersuchungen anderer beziehen, in diesem Falle würde die Stelle nichts beweisen. Jedoch auch bei der Untersuchung dieser These zeigt sich das Fehlen einer eigenen Ansicht.

Nachdem wir so durch Zergliederung des Inhalts von II 8 eine merkwürdige Gedankenführung, einen sonderbaren Inhalt und eine Bezugsstelle, die sich nicht realisieren läßt, gefunden haben, müssen wir uns die Frage vorlegen, ob die hier vorgetragenen Ansichten den sonstigen Äußerungen Plotins über das Sehen entsprechen. Am eingehendsten beschäftigt sich das 5. Buch der 4. Enneade mit dem Sehen. Dieses Buch ist für uns deshalb so wichtig, weil es zeigt, daß sich Plotin in die II 8 zugrunde liegenden Fragen ernstlich vertiefte und doch zu ganz anderen Resultaten kam. Den Ausgang bildet freilich die Frage, ob zum Sehen ein Medium nötig sei. Plotin ist, wie aus dem 2. Kapitel ersichtlich, mit den optischen Theorien des Altertums sehr wohl vertraut; als erste führt er die platonische an, daß sich das Licht im Auge verbindet mit dem Licht außerhalb des Auges; die zweite ist die aristotelische, die, wie wir sahen, das *σῶμα κεχρωσμένον* zur Grundlage der Lichterscheinungen macht; die dritte These gehört gewissen Platonikern an, die behaupten, daß wir durch Ausgießen des Lichtes sähen; die vierte ist die stoische, die durch Anstemmen eines Luftkegels

[1]) Vgl. hierzu die Optik des Damianus I 13 bei Valentin Rose, Anecdota Graeca. Zwei Bruchstücke griechischer Mechanik. Philon und Heron S. 295.

die Gesichtswahrnehmungen entstehen läßt; die fünfte ist die der Atomisten, die Bilder, εἴδωλα, von den Gegenständen ausstrahlen lassen; die sechste endlich macht Plotin im Verlaufe der Untersuchung zu der seinen, sie läßt das Sehen auf einer Art Sympathie beruhen.

Diese Lehre vom sympathetischen Sehen ist eine Umgestaltung der platonischen Lehre, daß nämlich alles Sehen zustandekommt durch ein Verbinden des Lichtes im Auge mit dem Licht außerhalb desselben. Sie steht insbesondere der Auffassung entgegen, daß der Sehakt ein rein passiver Akt sei, als welcher er in II 8 erscheint, sie hält ihn vielmehr mit den Pythagoreern[1]) für einen aktiven; nicht die Bilder lösen sich von den Gegenständen los und affizieren das Auge, sondern das Sehen wird einem Berühren und Ergreifen ähnlich, die im Licht vorhandene Sehkraft ergreift den Gegenstand, ohne daß das Dazwischenliegende affiziert wird, indem sich das Gesicht zum Objekt begibt.[2]) Es soll ein Ausgleich geschaffen werden zwischen den aktivistischen Theorien, die das Sehen als eine Ausstrahlung des Inneren auffassen, und den passivistischen, bei denen das Bild von außen in die Seele wandert, indem der aktivistischen ein Übergewicht eingeräumt wird. Die Möglichkeit dieses Sehens beruht aber darauf, daß das Universum ein sympathisches Wesen, ein ζῷον συμπαθές, ist.[3]) — Diese Plotin eigentümliche Lehre vom Sehen findet sich nun mit keinem Wort in II 8 angedeutet, was der Fall hätte sein müssen, wenn II 8 dem Buch IV 5 gefolgt wäre. Wie Müller in den Dispositionen behaupten kann, daß II 8 nur aus IV 5 zu verstehen sei, ist unbegreiflich, denn gerade das Gegenteil ist der Fall, da IV 5 die Lehren von II 8 verwirft. Wenn also ein Verhältnis zwischen II 8 und IV 5 bestehen soll,

[1]) Vgl. Plutarch de plac. phil. IV 14, 3 u. Nem. de nat. hom. 7.; dieselbe Lehre findet sich bei Euclid Optic. Introduct. (ed. Gregor 601 ff.). Röth, Geschichte unserer abendl. Philos., Mannheim 1858, II 816 meint, daß die aktivistische Theorie, die sich hauptsächlich bei Astronomen findet, durch die angestrengtere Tätigkeit veranlaßt sei, die das Auge verwenden muß, um entferntere Gegenstände scharf und klar zu sehen.

[2]) IV 5, 4 (93, 8): ἀλλ' ἁφὴ ἔσται ἐοικὼς τὸ ὁρᾶν, τῆς ὁρατικῆς δυνάμεως ἐν φωτὶ ἀντιλαμβανομένης πάσχοντος οὐδὲν τοῦ μεταξὺ ἀλλὰ γίνεται τῆς ὄψεως φορὰ ἐκεῖ. Diese plotinische Lehre berührt sich auf seltsame Weise mit ganz modernen Theorien vom Sehen, vgl. Ernst Marcus, Das Problem der exzentrischen Empfindung. Berlin 1918.

[3]) IV 5, 4 (93, 8).

so kann II 8 IV 5 nur voraufgegangen sein. Ist das möglich? In IV 5, 2 wird die II 8 zugrundeliegende atomistische Hauptansicht als die gewisser Leute angesehen, von denen Plotin durchaus nicht sagt, daß er sich je zu ihnen gerechnet habe. Sie wird dann im einzelnen widerlegt. Es wird ausgegangen von einem *δι' ἀέρος ἰόν*[1]) und gezeigt, daß das Sehen nicht durch eine Art Abfluß von Bildern[2]) und nicht durch Berührung zustande kommen kann, während II 8 gerade auf dieser Berührung basierte.[3]) An ihre Stelle tritt dann eben die Sympathie des einen Weltganzen. Es wird also wohl die in II 8 vorkommende eine Hauptthese widerlegt, aber nicht als These von II 8, d. h. in der speziellen Form, wie sie dort vorgetragen wurde, wo für das *εἴδωλον* zunächst das von aller Quantität und Qualität losgelöste Eidos oder der Logos, dann die Größe und endlich die Farbe eintrat, sondern in der demokritisch-epikureischen Form, wie man nicht nur aus den eben angeführten Sätzen, sondern auch daraus ersieht, daß die Frage im Mittelpunkt steht, ob das Medium durch diese Bilder affiziert werde. Ebensowenig steht IV 5 auf dem Boden der zweiten in II 8 vertretenen aristotelischen Hauptthese, daß nämlich das Sehen ursprünglich ein Sehen von Farben sei. Es wird vielmehr wieder, und zwar auch hier ohne Eingehen auf II 8, die aristotelische Ansicht abgelehnt.[4]) Es kann also auch II 8 nicht wohl IV 5 vorangegangen sein, denn sonst hätte IV 5 auf II 8 zurückkommen müssen. Das jedoch ist nicht der Fall.

Aber beziehen sich nicht die Worte IV 5, 4 E *ἡ αὐτὴ γίνεται ὑπόθεσις τῇ ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ τὸ μεταξὺ πρότερον τρεπούσῃ, πρὸς ἣν ἤδη καὶ ἐν ἄλλοις ἠπόρηται* deutlich auf II 8 zurück und sind so eine Stütze für die Echtheit von II 8? Dazu hätte in II 8 die These behandelt werden müssen, daß das Medium von den sinnlichen Objekten affiziert wird, was aber nicht geschieht. Jene Worte haben vielleicht IV 6, 1—2 oder VI 4, 12 im Auge.[5]) Es kommt noch hinzu, daß IV 5 sehr wohl im Einklang steht mit der platonischen Lichttheorie und eigentlich nur deren Fortsetzung darstellt, während II 8 sich durchaus nicht mit platonischen Gedanken vereinigen läßt, sondern auf aristotelisch-materialistischem Boden steht.

[1]) ib. 90, 26. — [2]) ib. 91, 6: *εἰ δὲ μηδὲ πάρεισιν ὡς ἐν ῥοῇ τὰ εἴδη.* — [3]) ib. 91, 14: *ἐν τοῖς ὁράμασιν οὐχ ἁφῇ.* II 8, 1 (131, 19): *ὥσπερ ὀκτεῖ τῇ ἁφῇ τὸ ὁρώμενον* — [4]) IV 5, 6 E. — [5]) Denn in VI 4, 12 (329, 17) wird die Möglichkeit erwähnt, *εἰ παθὼν ὁ ἀὴρ τὴν μορφὴν ἔχοι.*

II 8 aber widerspricht nicht nur dem Platonismus und dem Buch IV 5, sondern auch Plotins sonstiger Lehre von der Sinnesempfindung, die darauf hinausläuft, die Selbsttätigkeit, die Aktivität des Menschen bei allem Empfinden zu betonen und ihn nicht zu einem Stück Wachs zu machen, in das die Außenwelt ihre Zeichen eindrückt. IV 6 stellt die These an die Spitze, daß die Wahrnehmungen nicht als Eindrücke oder Abformungen in der Seele entstehen, vielmehr Tätigkeit, Kraft (*δύναμις*) sind.[1]) Auch das Sehen soll nach IV 6 nicht durch das Auffangen eines Abdrucks entstehen, denn wenn wir Eindrücke empfingen, so würden wir nur Schattenbilder sehen.[2]) Die Sehkraft soll nicht leiden, sondern wirksam sein und das ins Werk setzen, wozu sie bestimmt ist. Das Sichtbare und Hörbare sind nicht Affektionen, sondern Tätigkeiten. In IV 6 finden wir also denselben Aktivismus wie in IV 5 und die gleiche Ablehnung der passivistischen Grundanschauung von II 8.[3])

Auch durch IV 4, 23 läßt sich II 8 nicht stützen, obwohl dort einige Worte für es zu sprechen scheinen,[4]) denn dort

---

[1]) Vgl. die entsprechenden Bemerkungen im zweiten Teil.

[2]) 100, 15: *εἰ γὰρ τύπους λαμβάνοιμεν ὧν ὁρῶμεν, οὐκ ἔσται βλέπειν αὐτὰ ἃ ὁρῶμεν, ἐνδάλματα δὲ ὁραμάτων καὶ σκιάς, ὥστε ἄλλα μὲν εἶναι αὐτὰ τὰ πράγματα, ἄλλα δὲ τὰ ἡμῖν ὁρώμενα.*

[3]) Die Stelle IV 6, 2 (101, 5): *τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐπ' ἀκοῆς δεῖ νομίζειν . . . . . ὁρᾶσθαι* fällt in mehreren Beziehungen auf: 1.) war vom *ἀκουστόν* gerade vorher (100. 32) die Rede, so daß der Anfang des Satzes nicht zu verstehen ist, und zwar wurde dort in ganz anderem Sinne gesprochen, der *τύπος* wurde abgelehnt; 2.) hier aber wird der *τύπος* wieder eingeführt als *τύπος ἐν τῷ ἀέρι*, das setzt also voraus, daß das Medium affiziert wird, was Plotin nicht nur hier, sondern auch in IV 5 aufs entschiedenste bestreitet; 3.) diese Eindrücke sollen gleichsam Buchstaben sein und nahe heran kommen (*ἐλθόντας πλησίον*), es liegt hier also eben die Grundanschauung von II 8 vor; 4.) die Tätigkeit der Seele wird dabei auf ein Erkennen (*ἀναγνῶναι*) der fertigen Buchstaben beschränkt, es bleibt also von einem Aktivismus nicht viel erhalten; 5.) diese Buchstaben sollen dann gesehen (*ὁρᾶσθαι*) und nicht gehört werden, obwohl dieses Einschiebsel doch vom Hören handelt; es liegt also der mißglückte Versuch vor, das Hören durch eine von Plotin für das Sehen verworfene Theorie zu erklären; 6.) das Bild von den Buchstaben wird in IV 6 E noch besonders abgelehnt. Der Schluß dürfte also naheliegen, daß es sich hier um einen späteren Zusatz handelt, und zwar wahrscheinlich des Verfassers von II 8.

[4]) IV 4, 23 (62, 2): *ἐπεὶ καὶ τὸ ὁρατὸν ὅταν ψυχὴ πόρρωθεν ὁρᾷ, κἂν ὅτι μάλιστα εἰδὸς εἰς αὐτὴν ἔχῃ ἀρχόμενον τὸ πρὸς αὐτὴν οἷον ἀμερὲς ὄν, λέγει εἰς τὸ ὑποκείμενον χρῶμα καὶ σχῆμα ὅπου ἐστὶν ἐκεῖ ὁρώσης.*

wird schon der Begriff des sympathischen Sehens aufgestellt und zum Schluß gefragt, ob es möglich ist, einen fernabliegenden Gegenstand mit der Kraft des Organs zu erkennen, ohne daß das Dazwischenliegende affiziert wird, welche Frage sich offensichtlich auf IV 5, aber nicht auf II 8 vorausbezieht, da II 8 weder die Frage in dieser Auffassung, noch den Begriff des sympathischen Sehens kennt.

II 8 steht also im Widerspruch zu platonischen und plotinischen Gedanken, es läßt sich nicht einordnen in das Ganze des plotinischen Systems und seiner Entwicklung, es ruht im Gegenteil auf aristotelisch-atomistischem Boden, weiter macht die Gedankenführung einen unplotinischen Eindruck, und endlich ist für den Anfang von II 8, 2 keine Bezugsstelle im plotinischen Werk zu finden. Aus allen diesen Gründen läßt sich schließen, daß II 8 in der vorliegenden Form nicht von Plotin verfaßt sein kann. Die Annahme, daß der Verfasser ein Anhänger der Atomisten, etwa ein Epikureer sei, wäre falsch, da er ja gerade deren spezielle Lösung der vorliegenden Frage ablehnt; es handelt sich also um einen Eklektiker, der unter anderem auch aristotelische Gedanken in sich aufgenommen hat; er reproduziert die ins Allgemeinbewußtsein seiner Zeit übergegangenen Gedanken, ohne irgendwie auf die Quellen zurückzugehen.

Das Buch II 2.

Die zwei Stücke, die sich uns als unecht erwiesen, III 9 und IV 1, hatten das Gemeinsame, daß sie beide an den platonischen Timäus anknüpften und ihn mit Hilfe von Begriffen zu interpretieren suchten, die beträchtlich von den plotinischen abstachen. Ein ähnliches Resultat ergibt eine genaue Analyse des Buches II 2. Auch hier bildet jener Dialog den Ausgangspunkt und zwar zunächst das 7. Kapitel (33, 34),[1] welches die Entstehung des Weltalls aus den 4 Elementen Feuer, Erde, Wasser und Luft als eines kugelförmigen Gebildes lehrt, das dann die ihm gemäße Bewegung, die kreisförmige, erhielt. „Nämlich gleichmäßig in demselben Raume und in sich selber führt er es herum und er ließ es so sich umschwingend im Kreise bewegen" (*κύκλῳ κινεῖσθαι* ib. 34 A). Genau an diese Worte knüpft II 2 mit der Frage an: weshalb bewegt es sich im Kreise (*διὰ τί κύκλῳ κινεῖται*)?

Während aber die platonische Elementenlehre nur einen äußerlichen Zusammenhang mit der Lehre von der Kreisbewegung des Alls hat, ist hier die Verknüpfung eine weit innigere. Der Timäus lehrt an der fraglichen Stelle nur, daß die 4 Elemente in einer bestimmten Proportion zueinander stehen und ganz in die Welt eingehen. Wie anders II 2! Es geht davon aus, daß die geradlinige Bewegung ursprünglich dem Körper,[2] insbesondere dem Feuer zukomme,[3] welches von der Erde aufsteigt und sich in gerader Richtung erhebt, bis es an den ihm von der Vorsehung[4] bestimmten Platz gelangt, den es nicht überschreiten kann, da das schon der äußerste Ort ist.[5] Dann hört die gerade Bewegung auf und es beginnt die Kreisbewegung, da es sonst in die gerade Richtung zerstreut werden würde: *εἰ οὖν μὴ κύκλῳ, σχεδασθήσεται ἐπ' εὐθύ· δεῖ ἄρα κύκλῳ.*[6] Als ob ihm aber dieser indirekte Beweis nicht genügte, setzt der

[1] Vgl. weiter Epinomis p. 982, Tim. 40. 58. 79. 90; auf die letzte Stelle bezieht sich II 2 E. — [2] 1 (85, 13) *τοῦ μὲν σώματος εὐθὺ φερομένου φύσει.* — [3] ib. Z. 17. — [4] ib. Z. 22. — [5] ib. Z. 26. — [6] ib. Z. 21.

Verfasser hinzu: *ἀλλὰ τοῦτο προνοίας.* Dem einen Element also, dem Feuer, wird hier eine gradlinige und, wenn es sich bis in eine himmlische Region erhoben hat, eine kreisförmige Bewegung zugeschrieben.

Um der hier vorgetragenen These auf den Grund zu gehen, müssen wir uns daran erinnern, daß nach aristotelischer Lehre den Elementen eine zweifache Bewegung zukommt, und zwar den 4 irdischen, Erde, Wasser, Luft und Feuer die gradlinige, die im wesentlichen die von oben nach unten ist. — wodurch sie sich in der angegebenen Reihenfolge aufeinander schichten, derart, daß das Feuer am höchsten steigt — dem himmlischen Element aber, dem Äther, die Kreisbewegung, wobei sogar der Name des *αἰθήρ* vom *ἀεὶ θεῖν*, vom rastlosen Umlauf der Himmelskugel, abzuleiten versucht wird.[1]) — Die Stoa bringt an dieser Lehre eine kleine Korrektur an, indem sie nämlich an Stelle des Äthers das himmlische Feuer setzt, so daß das himmlische Feuer oder der Äther sich im Kreise, das irdische gradlinig bewegt.[2]) Wir können also sagen: dem vorliegenden Buch liegt die stoisch umgebildete aristotelische Elementenlehre zugrunde. Nur die Umbildung kam für den plotinischen Gedankenkreis in Betracht, da ja Plotin den Äther als ein fünftes Element verwarf. Als selbständige Ansicht bliebe dann etwa noch die Begründung, daß das himmlische Feuer sich kreisförmig bewegt. Aber selbst diese ist stoisch, denn eine Vorsehung, die das einzelne ordnet, kennt Plotin, zumal in diesen frühen Schriften — es handelt sich um eine Schrift aus dem ersten Schriftenkomplex — nicht, wohl aber die Stoa. Wie könnte Plotin ferner sagen: *ἀλλ' ἐν αὐτῷ παρὰ τῆς προνοίας*,[3]) wo er doch durch diese Bestimmung wieder den Unterschied zwischen himmlischem und irdischem Feuer aufheben würde: denn wenn dem Feuer von der Vorsehung die kreisförmige Bewegung bestimmt ist, dann kann sich auch das irdische Feuer nicht gradlinig bewegen.

Entspricht nun die hier vorgetragene Elementenlehre den sonstigen Anschauungen Plotins? In I 6, 3 räumt Plotin dem Feuer eine besondere Stellung unter den Elementen ein, indem

---

[1]) De coelo I 3. 270 b 4—25. Met. I 3. 339 b, 19 ff.

[2]) Stob. I 346 (Dox. 311, 8): *τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθείαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται.*

[3]) 1 (85, 23).

er es mit den Begriffen des Lichtes, φῶς, und des Logos und Eidos verknüpft. Es ist das leichteste von den Elementen, es liegt oben, gleichsam dem Unkörperlichen am nächsten, es nimmt nichts anderes auf, während es selbst das andere durchdringt, es steht zu den anderen Elementen daher im Rang einer Form, bringt ihnen Farbe und Schönheit. Das Feuer wird hier also einbezogen in die Logos-Lichttheorie, indem es zum Licht umgedeutet wird. Daß diese Umdeutung im Zusammenhang mit Platon erfolgt, erhellt aus II 1. Er nennt an dieser Stelle mit Platon das himmlische Feuer „nicht Feuer von irgendeiner der sonstigen Formen desselben, sondern das Licht, φῶς, das er von der Flamme, φλόξ, unterscheidet und nur als angenehm warm bezeichnet".[1]) Mit diesem Lichtfeuer darf sich das irdische Feuer, die Flamme, nicht vermischen, sondern sie steigt bis zu einer gewissen Höhe empor, erlischt dann, indem sie auf mehr Licht trifft, und da sie mit Erde emporgestiegen ist, wird sie herabgeworfen, denn sie vermag nicht zu der oberen Region hinüberzusteigen, sondern bleibt unterhalb des Mondes stehen.[2]) Es besteht hier also ein großer Unterschied zwischen II 1 und II 2; während II 1 irdisches und himmlisches Feuer deutlich als Flamme und Licht unterscheidet und das irdische nicht in das himmlische übergehen läßt, verwischt II 2 die Grenzen und läßt aus dem irdischen ohne weiteres das himmlische entstehen. Von dem Aufstieg des Feuers spricht auch II 1. „Feuer aber ist scharf und schnell, um nicht hier unten zu bleiben . . . Wenn es aber an seinem eigentlichen Standort angekommen ist, so darf man nicht glauben, daß es an dem ihm gebührenden Platz dergestalt feststehe, daß es nicht gleich den anderen Elementen einen Stand nach beiden Seiten, στάσιν ἐπ' ἄμφω, suchen würde."[3]) Da es aber nicht höher steigen kann und das Herabsteigen seiner Natur widerspricht, bleibt es leicht beweglich, εὐάγωγος.[4]) Bedenkt man nun, daß II 1 dem zweiten, II 2 dagegen dem ersten Schriftenkomplex angehört, so ist es unbegreiflich, wie sich hier Plotin mit dem nichtssagenden εὐάγωγος begnügt haben sollte, wo doch in II 2 die Kreisbewegung abgeleitet war; bei einer Änderung der Ansicht aber wäre ein kritisches Abrücken von den früheren Aufstellungen zu erwarten. In II 1 übernimmt Plotin nicht so äußerlich die aristotelisch-stoische Elementenlehre, sondern ein-

[1]) II 1, 7 (82, 28). — [2]) II 1, 7. — [3]) II 1, 3 (77, 30 ff). — [4]) II 1, 3 (78, 3).

mal will er sie mit den platonischen Ansichten verknüpfen[1]) und in Platos Sinne die schroffe Auseinanderreißung der Elemente vermeiden, andrerseits ordnet er sie seinem eigenen systematischen Denken unter. Er fragt, ob der Himmel nur aus Feuer besteht, ob nichts abfließen kann von dem himmlischen Licht und in welchem Sinne der himmlischen Sphäre die Ewigkeit zukomme, in welchem Sinne der irdischen. Von der Plotin eigentümlichen Verknüpfung mit platonischen Ideen, die doch bei der Interpretation einer platonischen Ansicht wahrlich nahe gelegen hätte, und von einer individuellen Fragestellung innerhalb der Elementenlehre läßt II 2 nichts spüren.

Gehen wir nun von der Elementenlehre zu der in II 2 zur Verhandlung stehenden Hauptthese von der Kreisbewegung des Himmels über. Ich will hier noch nicht auf die Einzelheiten der Gedankenführung hinweisen, aber es muß doch auffallen, daß auf die Grundfrage nicht mit einer eindeutigen, sondern mit einer Mehrheit vieldeutiger Antworten entgegnet wird. Eine Antwort lautet: die Welt bewegt sich im Kreise, weil sie den Geist nachahmt. Eine andere geht davon aus, daß das Körperliche sich gradlinig bewegt, — was dann freilich wieder zugunsten des Feuers durchbrochen wird — daß die Seele aber zusammenhält (*κατέχω*), sodaß die Kreisbewegung gemischt ist aus einer körperlichen und einer seelischen Bewegung (*μικτὴν ἐκ σωματικῆς καὶ ψυχικῆς*)[2]) — ein wahrhaft unmöglicher Gedanke! Ohne auf die weiteren Antworten einzugehen, müssen wir als das Resultat dieses Buches die Kreisbewegung des Himmels annehmen. Wie aber staunen wir, wenn wir in II 1, 8 lesen: *οὐ γάρ πω δέδεικται ἐπ᾽ εὐθείας οὖσα ἡ κατὰ φύσιν αὐτῷ φορά· ἢ γὰρ μένειν ἢ περιφέρεσθαι κατὰ φύσιν αὐτοῖς· αἱ δὲ ἄλλαι βιασθέντων.*[3]) Es ist außerordentlich merkwürdig, daß hier Plotin nicht auf die frühere Erörterung zurückkommt, denn dort war doch gezeigt, daß der Himmel sich im Kreise bewegt. Dieses Nichterwähnen ist um so auffallender, als gerade in II 1, 4 auf frühere Untersuchungen verwiesen wird, deren gedanklicher Zusammenhang mit der vorliegenden Frage ein viel loserer ist. Und dann wird das ganze Problem von II 2, das in den Worten *περιφέρεσθαι κατὰ φύσιν* steckt, mit einem Hiebe gleichsam totgeschlagen. Es liegt in der Fassung von II 2 sozusagen außerhalb der Interessen des plotinischen Intellekts. So spricht auch III 1 von der Be-

[1]) II 1, 7. — [2]) II 2, 1 (85, 13). — [3]) 84, 8.

wegung des Himmels als von etwas Selbstverständlichem[1]) und ebenso von den aus der Kreisbewegung folgenden Ursachen.[2]) Wo aber Plotin wirklich einmal die Frage streift, wie in III 7, da lautet seine Antwort ganz anders: *διὰ καὶ σπεύδει πρὸς τὸ μέλλον εἶναι καὶ στῆναι οὐ θέλει ἔλκον τὸ εἶναι αὑτῷ ἐν τῷ τι ἄλλο καὶ ἄλλο ποιεῖν καὶ κινεῖσθαι κύκλῳ ἐφέσει τινὶ οὐσίας· ὥστε εἶναι ἡμῖν εὑρημένον καὶ τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως τῆς οὕτω σπευδούσης ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι.* (III 7, 4; 248, 13). Das ist die These eines Metaphysikers, während die Antworten von II 2 die eines Stümpers sind.

Es steht also die in II 2 vorgetragene Elementen- und Weltlehre im Widerspruch zu anderen Schriften Plotins, insbesondere zu II 1, dann auch zu I 6, III 1 und III 7. Wie steht es nun mit der Seelenlehre, die in II 2 einen so breiten Raum einnimmt? Im dritten Kapitel wird das Seelische von unten her aufgebaut. Die niedrigste Kraft der Seele soll von der Erde ausgehen und sich von dort aus durch das All erstrecken; das wäre also das aristotelische *θρεπτικόν* oder *φυτικόν*. Darauf folgt die zum Wahrnehmen geschaffene, das aristotelische *αἰσθητικόν*. Und über dieser erhebt sich wieder die *λόγον δοξαστικὸν δεχομένη*, das *νοητικόν* des Aristoteles, wobei zu beachten ist, daß dieses nicht deutlich vom *αἰσθητικόν* unterschieden und ihm auch insofern angenähert wird, als es ein rezeptives Vermögen ist (*δύναμις δεχομένη*), während Plato schon im Theätet den Logos von der Vorstellung, *δόξα*, und Wahrnehmung, *αἴσθησις*, unterschied und Plotin stets den produktiven Charakter der Vernunft betont. Es soll durchaus nicht bestritten werden, daß auch bei Plotin diese aristotelischen Unterschiede vorkommen,[3]) aber erstens werden sie stets mit platonischen Distinktionen vermischt und zweitens stehen sie nicht im Widerspruch zu plotinischen Gedanken. Beide Bedingungen sind hier aber nicht erfüllt. Das unplotinische, rezeptive *νοητικόν* wird hier so sehr abgetrennt, wie es den plotinischen Intentionen nicht entspricht: *πρὸς τὸ ἄνω ἐν ταῖς σφαίραις ἑαυτὴν ἔχει*, wozu zu vergleichen ist 1.) der Satz V 2, 2 (156, 2): *ἡ δὲ μέχρι νοῦ, οὐ τόπῳ, οὐδὲν γὰρ ἐν τόπῳ ἦν*, der die räumliche Auffassung ablehnt und 2.) die Stelle aus IV 8, 8 A, wo es heißt: *οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ' ἐστί τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί*, die wahrscheinlich die Ursprungsstelle ist, die räumlich um-

[1]) III 1, 5 (165, 17); III 1, 6 (167, 13). — [2]) III 1, 10 (169, 36): *αἰτίας τας κύκλῳ.* — [3]) z. B. III 4, 2; II 9, 11; IV 9, 3; IV 3, 23.

gedeutet wurde. Eine so starke Auseinanderreißung der Seelenkräfte hätte Plotin nie vorgenommen, zumal er ihre Einheitlichkeit lehrt. Während diese sich hier aufeinander aufbauen und die aufsteigende Betrachtung herrscht, ist der plotinischen Psychologie vielmehr die absteigende Richtung eigen. Plotin könnte nicht von dem *νοητικόν* sagen, es gibt der früheren (*προτέρᾳ*) Seelenkraft Energie zum Leben; denn für ihn ist die frühere vielmehr eine spätere. So heißt es V 2, 1 E von der Erschaffung des *φυτικόν*: *προέβη εἰς τὸ κάτω ὑπόστασιν ἄλλην ποιησαμένη τῇ προύδῳ καὶ προθυμίᾳ τοῦ χείρονος.* Trotz der aufsteigenden Betrachtung wird hier aber von einer *ἐπιστροφή* gesprochen, obwohl diese eigentlich nur bei einem Abstieg Sinn hat und in der Tat im plotinischen System in dieser Richtung eine große Rolle spielt. Ferner, daß der niedere Teil der Seele sich um den höheren kreisförmig bewegt und in dieser Bewegung den Körper mitreißt, setzt eine so materialistische Verdinglichung des Seelischen voraus, wie wir sie Plotin nicht zutrauen können. Auch der Ausdruck: *ψυχή . . . αἰσθητικωτέρα γενομένη*[1]) offenbart eine unplotinische, sensualistische Seelenlehre.

Ein unplotinischer Seelenbegriff liegt aber nicht etwa nur dem 3. Kapitel, sondern dem ganzen Buch zugrunde. Schon die im Anfang des ersten Kapitels gestreiften Möglichkeiten: 1.) *ὅτι ψυχὴ ἐν αὑτῇ ἐστιν καὶ πρὸς αὑτὴν ἀεὶ σπεύδει ἰέναι* und 2.) *ἢ ἔστιν ἐν αὑτῇ οὐ συνεχὴς οὖσα* klingen merkwürdig, da nach Plotin sich die Seele nicht zu sich, sondern zu Gott bewegt und da der Gedanke einer Diskontinuität des Psychischen Plotin völlig fremd ist.[2]) Vor allem aber findet sich im 2. Kapitel ein Ausdruck: *τὸ πνεῦμα τὸ περὶ τὴν ψυχήν*, der durchaus unplotinisch ist. Man darf dabei nicht etwa mit Müller an den „ätherischen, leuchtenden Körper denken, den die Seele vor ihrem Herabsteigen in den menschlichen Leib sich als Sitz oder Hülle schafft, wie Enn. IV 3, 9 u. 15 zu lesen ist“,[3]) denn einmal folgen diese Erörterungen viel später und ferner ist dort gar nicht von einem *πνεῦμα*, sondern von einem *σῶμα* die Rede.[4])

Der sachliche Gehalt des Buches, die Elementen-, die Welt- und Seelenlehre stehen also im Widerspruch zu anderen ploti-

[1]) II 2, 3 (87, 26). — [2]) z. B. IV 7, 17 (122, 5) *ψυχὴ μία καὶ ἁπλῆ ἐνεργείᾳ οὖσα ἐν τῷ ζῆν φύσις* und IV 7, 8 (112, 30) *ὥστε καὶ προσιόντα τῷ ἀμερεῖ αὐτῆς ὑποδέξεται καὶ ἐν αὐτῇ ἐν ἀμερεῖ κείσεται.* — [3]) Disp. z. d. 3 erst. Enn. 1884. S. 42. — [4]) Zum Begriff des *πνεῦμα* vgl. Reitzenstein, Die hellen. Mysterienrel. 2. A. 1920. S. 159 und Leisegang, Der heilige Geist, Leipzig 1919.

nischen Schriften und erregen große Zweifel an der Echtheit des Buches. Diese würden noch verstärkt, wenn wir uns einer genaueren Einzelbetrachtung zuwenden würden. Da würde es sich nämlich herausstellen, daß die ersten beiden Kapitel die Wiedergabe einer Unterredung sind. Nennen wir den ersten Redner A, den zweiten B und übersetzen wir zur Probe den Anfang der Untersuchung, so würde sie folgendes Gesicht erhalten:

A: Weshalb bewegt sich das All im Kreise?

B: Weil es den Geist nachahmt.

A: Und wem gehört die Bewegung an, der Seele des Alls oder ihrem Körper?

B: Wie so denn?

A: Der Seele etwa, weil sie in sich ist und immer zu sich selbst zu eilen strebt? Oder ist sie in sich, ohne zusammenhängend zu sein? Oder führt sie, indem sie herumgetragen wird, selbst mit herum?

B: Aber, wenn sie im Herumführen dies bewirken sollte, so dürfte sie nicht mehr herumführen, sondern müßte geführt haben, d. h. zum Stehen gebracht haben und nicht immer im Kreise bewegen. Entweder nun wird sie selbst still stehen oder, wenn sie sich bewegt, so jedenfalls nicht räumlich.

A: Wie aber soll sie örtlich bewegen, da sie selbst auf eine andere Weise bewegt wird?

B: Nun, vielleicht ist auch die Kreisbewegung keine örtliche. oder doch höchstens dies nur akzidentiell.

A: Was für eine ist sie dann?

B: Es ist eine Bewegung, deren Empfindung und Denken und Leben auf sich selbst zurückgeht und nirgends außerhalb noch anderwärts ist, da sie ja das All umfassen soll, denn das herrschende Prinzip im lebenden Wesen (ζῷον)[1]) umfaßt es und macht es zu einer Einheit. Es würde es aber nicht lebendig umfassen, falls es in Ruhe verharrte und es würde seine Innerlichkeit mit einem Körper behaftet nicht bewahren; die Bewegung nämlich ist das Leben des Körpers. Wenn nun die Bewegung auch eine räumliche ist, so wird sich das All, soviel es kann, bewegen und nicht nur als eine Seele, sondern wie ein beseelter Körper und ein lebendes Wesen, so daß seine

[1]) d. h. im All.

Bewegung gemischt wäre aus einer körperlichen und einer geistigen, indem der Körper von Natur in gerader Richtung bewegt wird, die Seele aber das hemmende und zusammenhaltende Prinzip ist. So entsteht aus beiden der Zustand eines Bewegenden und zugleich Ruhenden.

A: Wenn man aber die Kreisbewegung dem Körper beilegt, wie ist das möglich, da sich doch alles in gerader Richtung bewegt, wie z. B. auch das Feuer?

B: Nun, es bewegt sich in gerader Richtung, bis es an den ihm bestimmten Ort gelangt. Wie es nämlich bestimmt ist, so scheint es sich zu seinem Bestimmungsort zu bewegen und dort seiner Natur nach zur Ruhe zu kommen.

A: Weshalb bleibt es nun aber nicht stehen, wenn es an seinem Platz angekommen ist? Doch wohl, weil das Feuer seiner Natur nach in Bewegung ist?

Und so setzt sich die Untersuchung fort; ich gebe, um diese Arbeit nicht unnötig anschwellen zu lassen, unten nur die weiteren Fragen an.[1]) Sollen wir nun annehmen, daß dieser Frage- und Antwortstil nur literarische Form ist, wie etwa der platonische Dialog? Diese Annahme wäre für den Fall berechtigt, daß in den Antworten ein klar ausgeprägter Standpunkt, und zwar der plotinische, vorläge. Dem aber ist nicht so, wie wir sahen. Wie unsinnig ist z. B. der Satz: nun, vielleicht ist die Kreisbewegung keine räumliche, und wie nichtssagend sind die Antworten am Anfang des zweiten Kapitels. Außerdem würde man, wenn es sich bloß um eine literarische Form handelte, doch eine andere Art der Gedankenführung und damit der Fragen erwarten. Hier aber springt im ersten Kapitel der Gedanke von der Kreisbewegung eines Körpers unvermittelt über auf die eines Elements, des Feuers, im zweiten Kapitel von der Bewegung des Menschen auf die des Himmels, von dieser auf die der Seele, bis er wieder bei der des Körpers landet. Auch eine Untersuchung der Diktion würde den Eindruck des Unplotinischen verstärken; ich nenne hier nur die merkwürdig häufige Wiederholung des ἤ am Anfang und eine sonst nicht vorkommende Häufung aristotelischer Termini, nicht nur in der schon behandelten Seelenlehre, wozu noch das *συννοεῖσθαι, συναισθάνεσθαι,*[2]) *ζωτικός*[3]) nachzutragen wäre,

---

[1]) 86, 9: *τί οὖν; οὐδέποτε τεύξεται*; 17: *τὰ οὖν ἄλλα πῶς*; 19. *πῶς οὖν ἄνθρωποι* 21: *εἰ οὖν πανταχοῦ οὐ ἂν ᾖ ἔχει αὐτήν, τί δεῖ περιιέναι*; 32: *ὡς οὖν οὐ πᾶσαι οὕτως*; 33: *διὰ τί οὖν οὐ καὶ τὰ σώματα ἡμῶν οὕτως*; — [2]) 85. 6 — [3]) 85,7.

sondern auch in der Kosmologie; ich erinnere an das εὐθυπορεῖν[1]) und an den Satz, der auch hier zugrundeliegt: πᾶσα . . ‹φορὰ› . . ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἢ ἐκ τούτων μικτή[2]) und wohl das Urbild für jenen Unsinn bildet, daß die Kreisbewegung aus einer körperlichen und einer seelischen Bewegung gemischt sei.

Des Rätsels Lösung scheint mir vielmehr die zu sein, daß die beiden ersten Kapitel ein σχόλιον ἐκ συνουσιῶν darstellen, sie sind die Darstellung einer Diskussion innerhalb der Schule. Die Fragen sind solche der Schüler, woraus wir teils ihre Ungeschicklichkeit, teils ihr plötzliches Auftauchen und die Sprunghaftigkeit der Gedankenführung verstehen. Die Antworten sollen vielleicht die des Lehrers sein; wenn sie aber wirklich auf Plotin zurückgehen sollten, so sind sie so sehr mißverstanden, daß sie zur Erkenntnis der plotinischen Ansichten nicht mehr zu brauchen sind.

Das dritte Kapitel stellt offenbar noch eine Erweiterung dieses Scholions dar. Der Herausgeber mochte auch mit der Mannigfaltigkeit der gegebenen Antworten nicht zufrieden sein und fügt nun von sich aus eine neue Erklärung hinzu. Ob der Verfasser des dritten Kapitels derselbe war wie der der beiden ersten, ist mehr als fraglich. Ich glaube es nicht. Trotz der aufgewiesenen aristotelischen Elemente ist der Schreiber des ersten Teils doch vorwiegend Stoiker, während der Autor des dritten Kapitels die rein aristotelische Lehre heranzieht. Ferner beachte man, daß er den Ausdruck σφαῖρα viermal hinter einander benutzt, der vorher nicht vorkommt, — es war lediglich vom σφαιροειδές und von der σφαιρικὴ κίνησις gesprochen — während seine Benutzung doch wahrlich nahe gelegen hätte. Und endlich läuft das Kapitel in eine Art Zusammenfassung oder Summe des ganzen Buches aus.

Mit großer Wahrscheinlichkeit also können wir sagen: hier liegt eine Schülerkompilation vor, deren erster Teil, cap. 1—2, auf eine Diskussion in der plotinischen Schule, vielleicht im Anschluß an den platonischen Timäus, deren zweiter Teil, cap. 3, auf den Herausgeber jenes Scholions, der seinen Inhalt verdeutlichen, ergänzen und zusammenfassen wollte, zurückgeht.

— —

[1]) Ar. περὶ μνήμης 2. 453a 2̄5. b4. περὶ ζῴων γενέσεως ε 1. 780a 29
[2]) Ar. περὶ οὐρανοῦ α 2. 268b 18.

Das Buch V 7.

Nachdem wir einmal erkannt haben, daß sich unter den plotinischen Schriften auch Berichte über Diskussionen innerhalb der Schule finden, erhalten wir damit einen Schlüssel zum Verständnis anderer Schriften, zunächst des Buches V 7. Diese Untersuchung, die mir zunächst durch ihren Inhalt Anstoß erregte, stellt sich bei genauerer Analyse als Diskussion heraus, die fast die Form eines Dialoges annimmt. Es sprechen 2 Redner miteinander, ein fragender A und ein antwortender B. Der erste stellt die Frage, ob es von den Einzeldingen Ideen gibt und sucht alle möglichen Einwände dagegen zu erheben, der zweite verteidigt ihm gegenüber die These, daß jedem Einzelding eine Idee entspricht. Um die Struktur dieses Dialoges hervortreten zu lassen, will ich mich der Form einer verkürzten Wiedergabe bedienen, es kommt mir also dabei n i c h t auf eine wörtliche Übersetzung an, sondern darauf, daß der Sinn von Rede und Gegenrede deutlicher hervortrete als in den bisherigen Übersetzungen, in denen das Buch schlechterdings unverständlich bleibt.

Kapitel 1.

A: Gibt es auch von jedem Einzelding eine Idee?

B: Nun, wenn ich und jeder einzelne sich auf das Intelligible zurückführt, so liegt auch der Ursprung eines jeden dort, [d. h. es gibt von jedem eine Idee].

A: Ja, wenn jedes Einzelne, z. B. die Seele des Sokrates, bleibend wäre, dann wäre das richtig, wenn aber die Dinge sich wandeln können, wenn im besonderen die Seele, die Sokrates war, Pythagoras werden kann, so ist es nicht richtig.

B: Aber wenn wir annehmen, daß die Seele alle die Logoi enthält, die auch der Kosmos hat, müssen wir zugeben, daß auch alle diese Logoi im Intelligiblen sind.

A: Wenn ich das einräume, so wird die Anzahl der Logoi unendlich sein, falls sie nicht durch Perioden abgeteilt werden,

dann aber würden wir gar eine begrenzte Unendlichkeit (ἀπειρία πεπερασμένη) erhalten. Muß es denn aber von jedem Einzelnen eine Idee geben? Können nicht mehr Einzeldinge als Ideen existieren, genügt nicht die Idee eines Menschen für alle Menschen, wie auch eine begrenzte Anzahl von Seelen eine unendliche Zahl von Menschen hervorbringen kann?

B: Nein, für die verschiedenen Menschen, die sich ja nicht nur durch die Materie, sondern durch Unterschiede der Form unterscheiden, genügt nicht eine Idee oder ein Logos. Wir müssen vielmehr verschiedene Logoi annehmen und die Unendlichkeit im Intelligiblen nicht fürchten.

Kapitel 2.

A: Aber man sagt doch, daß die Mischung der Logoi des Männlichen und des Weiblichen die Unterschiede der Individuen hervorbringe, dann aber könnte es nicht mehr von jedem Erzeugten einen Logos geben und das Erzeugen könnte nicht nach verschiedenen Logoi vor sich gehen, sondern nur nach einem.

B: Doch, es hindert nichts, daß es auch nach verschiedenen Logoi geschehe, da doch ein jeder alle Logoi hat und einige ihm stets zur Hand sind.

A: Wenn aber verschiedene Kinder aus den gleichen Eltern entstehen?

B: Das kommt daher, daß nicht die Logoi beider in gleicher Weise Macht über die Materie gewinnen.

A: Aber bewirkt dann die Materie dadurch, daß sie nicht in gleicher Weise bewältigt wird, den Unterschied?

B: Nein, dann wären wir ja alle außer dem einen immateriellen Menschen[1]) gegen die Natur. Das kann also nicht sein. Es ist vielmehr der mannigfache Unterschied etwas Schönes, es kann deshalb nicht ein Eidos für viele Individuen genügen.

A: Aber selbst wenn ich Dir zugebe, daß die Logoi verschieden sind, weshalb muß es so viele Logoi geben, wie in einer Periode Einzeldinge entstehen, da es doch möglich ist, daß beim Vorhandensein derselben Begriffe nach außen hin verschiedene in die Erscheinung treten?

B: Nun, Du hast meiner These schon zugestimmt, wenn die ganzen Logoi (vgl. Z. 17 u. 11) gegeben sind, es fragt sich nur, wie

[1]) D. h. der einen Idee des Menschen, die der Gegner allein anerkennt.

es ist, wenn ein und dieselben die Oberhand gewinnen. Sollte das nun nicht so sein, daß erst in der nächsten Weltperiode durchaus dasselbe, in dieser aber nichts völlig Identisches erscheint?[1])

Kapitel 3.

A: Wie aber können wir bei den vielen Zwillingen von verschiedenen Logoi reden oder gar bei den Tieren, die viele Junge zugleich zur Welt bringen?

B: Da, wo die Jungen gleich sind, existiert nur ein Logos.

A: Wenn das zutrifft, gibt es nicht so viel Logoi wie Einzelwesen.

B: Nun, doch jedenfalls so viele wie verschiedene Einzelwesen vorhanden sind, und verschieden sind sie nicht dadurch, daß sie in Bezug auf die Gestaltung unvollkommen sind.

A: Aber was hindert, daß auch in den nichtverschiedenen Einzelwesen die Logoi verschieden sind?

B: Es gibt im Grunde gar keine nichtunterschiedenen Einzelwesen. Wir sind nur nicht immer imstande, den Unterschied zu fassen. Die Größe der Welt und die Anzahl der lebenden Wesen liegt von Anfang in dem die Logoi enthaltenden Wesen beschlossen; wenn die Begriffe einer Periode erschöpft sind, beginnt eine neue.

A: Gibt es nun auch bei den anderen Tieren, bei denen eine Menge Junge durch eine Geburt entsteht, ebenso viele Logoi?

B: Ja, man braucht die Unendlichkeit bei den Samen und den Logoi nicht zu fürchten, da ja die Seele das alles umfaßt und da auch im Nus diese Unendlichkeit enthalten ist. — — —

Da wir nun wissen, daß die Diskussion innerhalb der plotinischen Schule so vor sich ging, daß die Schüler den Lehrer fragten, so dürfen wir uns über die Lächerlichkeit der Fragen, insbesondere des zweiten und dritten Kapitels, nicht wundern. Wir sehen, sie gehen von einem Schüler aus, der sich für naturwissenschaftlich-medizinische Fragen interessiert, der die einschlägigen aristotelischen Schriften kennt[2]) und in der stoischen Begriffswelt lebt. Es bleibt also nur zu untersuchen, ob Plotin

[1]) Diese Antwort entzieht sich einer wörtlichen Wiedergabe, und zwar deshalb, weil der Satz 201, 15, an den sie anknüpfen, verstümmelt überliefert ist.

[2]) Belege bei Creuzer in Bd. III der Oxf. Ausg.

für die Antworten verantwortlich ist. Nun fällt in ihnen zunächst eine gewisse Unsicherheit auf; wohl wird in den beiden ersten Kapiteln der allgemeine Standpunkt gewahrt, daß es von den Individuen Ideen gäbe, aber zum Schluß des zweiten Kapitels ist der Antwortende so in die Enge gedrängt, daß er sich nicht mehr zu helfen weiß und am Anfang des dritten Kapitels ganz von seinem Standpunkt abweicht, was dann freilich im folgenden wieder korrigiert wird; gerade diese Antworten zeichnen sich denn auch durch eine besondere Naivität aus. Schon die allererste Antwort: „Wenn ich und ein jeder sich auf das Intelligible zurückführt" ist nicht zwingend, denn wenn jeder sich zum Intelligiblen erheben kann, so braucht sein Ursprung doch noch nicht dort zu liegen; der umgekehrte Satz würde eher stimmen. Ebenso ist die zweite Antwort nicht einzusehen, denn wenn die Seele tatsächlich alle Begriffe enthielte, so sind das doch nur subjektive Begriffe, Vorstellungen, kraß gesprochen, von denen noch nicht einmal geschlossen werden kann, daß sie auch im Geiste seien; wie viel weniger gilt das also von den objektiven Logoi. Auch der nächste Satz, daß jede Seele so viel Logoi habe wie der ganze Kosmos, ist unbegründet und unbewiesen, und von Plotin wird an anderer Stelle eine solche Korrespondenz von All und Einzelwesen abgelehnt.[1]) Also die einzelnen Antworten sprechen nicht dafür, daß sie in dieser Form von Plotin stammen oder gar von ihm niedergeschrieben sind. Wie steht es nun mit den in ihnen ausgedrückten Gedanken?

V 7 müßte die Vermittlung bilden zwischen V 9 und VI 7, 8—12, denn in V 9 wird das Problem von V 7 gestellt, und VI 7, das dem zweiten Schriftenkomplex angehört, nimmt es wieder auf. Das aber ist nicht der Fall. V 9 deutet mehr auf VI 7 als auf V 7 voraus, denn es erstreckt die Frage weiter auf die ganze sinnliche Welt und will sie zur Erledigung bringen, wenn von der Mehrheitsbildung aus der Einheit gesprochen wird, was wohl in VI 7, nicht aber in V 7 der Fall ist. So wenig V 9 im einzelnen auf V 7 hinweist, so wenig finden die Resultate von V 7 eine Berücksichtigung in VI 7, obwohl dies der Fall sein müßte, da sich die Antwort von VI 7 durchaus nicht mit der von V 7 deckt. In VI 7 sucht man vergebens eine Spur des Gedankens, daß die Ideen durch eine Periode begrenzt sein müßten, oder daß sie mit den *λόγοι σπερματικοί* zusammenfielen.

[1]) II 9, 7 (141, 24).

Das Problem wird in VI 7 sogleich in größerer Allgemeinheit und in engerer Beziehung zum sachlichen Begriff des Logos gestellt, es wird der Nachdruck auf die Frage gelegt, wie der Bereich des Unlogischen in die Sphäre des Logischen erhoben werden könne. Und der Logos muß sich differenzieren, um die ganze Mannigfaltigkeit auch des Unlogischen in sich aufnehmen zu können, wodurch eine Dreiteilung im Nus entsteht. So ist VI 7 ein Beispiel, wie Plotin die vorliegende Frage stellt und löst. „Da wir zugeben, daß dies All gleichsam nach dem Muster jenes gebildet ist, so muß auch dort zuvor das gesamte lebende Wesen sein und, wenn ihm im vollsten Umfang das Sein zukommt, so muß es alles sein.“ [1]) Ein zweites Beispiel für die plotinische Behandlung der Frage bietet die Kategorienlehre, VI 1—3, wo neben die Ideen, die sich auf die Gattung (*γένος*) und Art (*εἶδος*), auch solche eingeführt werden, die sich auf das Individuelle, *ἄτομον*, *ἴδιον* beziehen. Plotin kennt also eine konkrete Idee und beantwortet die Frage von V 7 im positiven Sinne.

Von dieser in VI 7 und VI 1—3 vorherrschenden logischen Fragestellung ist V 7 weit entfernt. Wohl wird zunächst nach der *ἰδέα* gefragt, aber die Antwort schweift sofort über den Begriff der *ψυχή* zum Logos ab, so daß dann die *ἰδέα* vollständig verdrängt wird und auch das *εἶδος* kaum noch neben dem Logos aufkommen kann, welch letzterer gleich als *λόγος σπερματικός* gedacht wird. Diese biologische Einschränkung des Problems, wie sie sich besonders im 2. und 3. Kapitel ausprägt, liegt Plotin durchaus fern.[2]) Der Logos ist hier weder der platonische *λόγος ἐρρωμενέστατος*,[3]) noch der plotinische Logos, es ist der stoische Begriff der *λόγοι σπερματικοί*. Nach der stoischen Auffassung sind die *λόγοι σπερματικοί* die *δυνάμεις γόνιμαι*, die *σπερματικὴ δύναμις* oder die „vis omnium seminum singula proprie figurans“.[4])

Plotin stellt in III 1, 7 die mit den *λόγοι σπερματικοί* operierende Ansicht als eine fremde hin und lehnt sie auf das bestimmteste ab, weil sie keine Willensfreiheit zuläßt.[5]) Diese Ablehnung durch III 1 wiegt um so schwerer, da auch III 1 dem ersten Entwicklungsabschnitt angehört.

[1]) VI 7, 12A.

[2]) Vgl. III 8; VI 7; III 2 u. 3; II 3.

[3]) Phaedo 100A.

[4]) Marc Aurel IX 1; Korn. N. D. XXVII 205; Seneca ep. 90, 29, vgl. Plutarch def. orac. 23. 426A: *ἐνδιδύντα πάσιν ἀφχὰς καὶ σπέρματα καὶ λόγους τῶν περαινομένων.*

[5]) Auch V 3, 8 (164,24) scheidet Plotin seinen Logos deutlich vom *λόγος ἐν τοῖς σπέρμασιν.*

Die Sätze V 9, 6 (222, 29): *καὶ αἱ τῶν σπερμάτων δὲ δυνάμεις εἰκόνα φέρουσι τοῦ λεγομένου κ. τ. λ.* und V 9, 9 (224, 29): *ὡς γὰρ ὄντος λόγου ζῴου τινός, οὔσης δὲ καὶ ὕλης τῆς τὸν λόγον σπερματικὸν δεξαμένης κ. τ. λ.* beweisen nichts gegen unsere These, da hier die Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* wieder nur als Beispiel herangezogen wird. Ebensowenig wird sie erschüttert durch die Bemerkung V 9, 10 (225, 8) *οὐδὲ ἐν τοῖς σπέρμασι χωλεία*, zumal der folgende Satz überaus merkwürdig und vielleicht ein Einschiebsel ist. Die Möglichkeit will ich nicht unerwähnt lassen, daß alle 3 Stellen durch Porphyr oder einen anderen Interpreten hinzugefügt sind, so daß es sich um den Versuch handeln würde, die plotinische Lehre für stoische Leser zu erläutern. Jedenfalls aber läßt sich aus V 9 nur schließen, daß Plotin die stoische Lehre vom *λόγος σπερματικός* gekannt, nicht, daß er sich zu ihr bekannt habe.[1]) — Ebenso wie in III 1 und also im ersten Schriftenkomplex wird jener stoische Begriff im zweiten Schriftenkomplex abgelehnt. Ich führe dafür IV 4, 39A an: *γίνεται τοίνυν τὰ ἐν τῷ παντὶ οὐ κατὰ σπερματικοὺς ἀλλὰ κατὰ λόγους περιληπτικοὺς καὶ τῶν προτέρων ἢ κατὰ τοὺς τῶν σπερμάτων λόγους κ. τ. λ.* Es sollen hiernach die Dinge im All nicht nach den im Samen beschlossenen Begriffen werden, sondern nach solchen Logoi, die noch frühere Begriffe in sich befassen, als die Begriffe der Samenkörner sind. Denn die Begriffe der *λόγοι σπερματικοί* reichen nicht aus, es geschieht manches unabhängig von ihnen, manches nimmt von der Materie seinen Ursprung, und anderes entsteht aus der Wirkung der Dinge gegeneinander. Plotin protestiert gegen eine Herabziehung des Logos in die Sphäre der Naturzeugung und zugleich gegen die Gleichsetzung dieses Logos mit der Naturnotwendigkeit Bei dieser deutlichen Ablehnung verliert die Stelle IV 3, 10 (19, 26) *οἷα καὶ οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι πλάττουσι καὶ μορφοῦσι τὰ ζῷα οἷον μικρούς τινας κόσμους* jede Beweiskraft, denn einmal handelt es sich nur um einen Vergleich und zweitens ist die Vergleichung des Zoon mit einem Mikrokosmos aristotelisch und wird von Plotin an einer anderen Stelle abgelehnt.[2])

Bei oberflächlichem Lesen könnte man meinen, daß VI 7 die zur Debatte stehende These enthält,[3]) aber hier wird vielmehr gelehrt, daß die Kraft der Allseele, die der umfassende Logos ist, die Materie im Umriß gestaltet, daß dieser Umriß gleichsam die vorläufige Erleuchtung der Materie ist und daß die ausgestaltende Seele nunmehr diesen Spuren nachgehend Teil für Teil die Spuren zu festen Gestalten bildet.[4]) Und daß Plotin das schöpferische Walten des Logos in der Natur ganz anders verstand als die Stoiker, das lehrt das Buch III 8, aus dem ich nur einen Satz anführe: III 8, 7 (270, 27): *ἐπεὶ καὶ ὅταν τὰ ζῷα γεννᾷ, οἱ λόγοι ἕνδον ὄντες κινοῦσι καὶ ἔστιν ἐνέργεια θεωρίας*

[1]) Ebensowenig läßt sich Plotins Zustimmung zu dieser Lehre aus IV 9, 3 (135, 25) ableiten: *καὶ γὰρ ἐν τῷ σπέρματι πλείους αἱ δυνάμεις καὶ ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς τούτου πολλὰ ἓν* oder aus IV 9, 5 (137, 9): *καὶ τὸ σπέρμα ὅλον καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὰ μέρη, ἐν οἷς πέφυκε μερίζεσθαι, καὶ ἕκαστον ὅλον καὶ μένει ὅλον οὐκ ἠλαττώμενον τὸ ὅλον (ἡ δ' ὕλη ἐμέρισε) καὶ πάντα ἕν*, denn erstens wird beidemal vom *σπέρμα* und nicht vom *λόγος σπερματικός* gesprochen und zweitens ist auch hier die Lehre nur Beispiel.

[2]) Aristoteles Phys. VIII 2, 252b 25. — [3]) VI 7, 5 (375, 33) *οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι.* — [4]) VI 7, 7.

τοῦτο καὶ ὠδὶς τοῦ πολλὰ ποιεῖν εἴδη καὶ πολλὰ θεωρήματα καὶ λόγων πληρῶσαι πάντα καὶ οἷον ἀεὶ θεωρεῖν. Wenn hier also das Erzeugen zu einer Tätigkeit, des Schauens und des Erfüllens mit Anschauungen wird, so dürfte man in dieser idealistischen Umdeutung auch nicht einen Rest der stoischen Lehre erblicken können. In den Schriften des dritten Schriftenkomplexes findet sich der *λόγος σπερματικός* nur einmal vergleichsweise, und zwar in einem ziemlich schiefen Vergleich erwähnt.[1]) Zusammenfassend ist zu sagen, daß Plotin mit der stoischen Lehre vom *λόγος σπερματικός* sehr wohl vertraut ist, sie wohl auch zur Verdeutlichung seiner eigenen Lehre heranzieht, aber durchaus nicht auf ihrem Boden steht.

Sollte aber nach Plotins positiven Ansichten vom Logos gefragt werden, so würde die genaue Beantwortung dieser Frage eine besondere Untersuchung erfordern, und ich kann daher hier nur einige kurze Andeutungen geben. In der ersten Periode steht der Begriff des Logos vollständig im Hintergrund. Es zeigt sich eine Bekanntschaft mit der genannten stoischen Lehre, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, und mit der stoischen Unterscheidung des *λόγος προφορικός* und *λόγος ἐνδιάθετος*,[2]) aber es spiegelt sich in diesen Schriften auch die mehr theologische Auffassung des Logos wieder; so erscheint der *λόγος ἀπὸ θεῶν ἐλθών*,[3]) der *λόγος παιδαγωγός*,[4]) der *λόγος ἡγεμών*,[5]) und der *λόγος ἑρμηνεύς*.[6]) Er ist der Träger der Schönheit,[7]) und die Logoi sind an sich schön. Er ist teilweise identisch mit der Form, dem Eidos. So soll die Seele, wenn sie sich reinigt, Logos und Eidos werden.[8]) Die Seele ist der Hauptträger des Logosgedankens; als Ausstrahlung aus dem Nus ist sie der Logos des Nus,[9]) ganz konsequent, denn aus einem Logischen kann nur ein Logisches hervorgehen. Insofern aber im Geiste die aus ihm ausstrahlenden Begriffe schon enthalten sind, heißt er selbst Chorführer der Logoi.[10]) Wie wenig durchgebildet die Logoslehre hier noch ist, sieht man aus der Bezeichnung der Wissenschaft als Logos in der Seele;[11]) diese Vernachlässigung erklärt sich aus einem Mißtrauen in die Logoi[12]) und aus der Sehnsucht nach einer begriffslosen, überschwänglichen, mystischen Vereinigung mit dem Absoluten.

Erst im Laufe der zweiten Periode erhält die Logoslehre eine weitere Ausgestaltung. Der Satz wird beibehalten, daß

---

[1]) III 2, 2 (172, 14). — [2]) I 2, 3E; V 1, 3. — [3]) I 6, 2E. — [4]) VI 9, 4 (446, 13). — [5]) III 1, 9 (169, 19). — [6]) I 2, 3E. — [7]) I 6, 2E. — [8]) I 6, 6 (50, 16). — [9]) V 1, 3; 6; 7. — [10]) V 9, 3. — [11]) VI 9, 5 (446, 27). — [12]) VI 9, 4 (446, 13 u. 16).

die Seele der Logos des Nus ist,[1]) und hinzugefügt wird, daß sie gemäß den Logoi schafft.[2]) Diese Logoi sind die Begriffe im Nus[3]) oder die *λόγοι ἀεὶ ἐφεστηκότες.*[4]) Sie werden durch die Seele aus ihrer starren Bindung im Nus befreit und in den Schöpfungsprozeß hinabgeführt. So werden die Begriffe der Materie immanent, *ἐν ὕλῃ λόγος,*[5]) *εἶδος ἔνυλον,*[6]) *λόγος ἐνών.*[7]) Nun haben wir dreierlei Logoi: 1.) im Geiste, 2.) in der Seele, 3.) in der Materie. Sie sind die schaffenden Kräfte[8]) der Natur; jeder Logos erschafft wieder einen Logos,[9]) wobei seine Potenz abnimmt, je mehr er sich der Materie nähert.[10]) So wird die Natur selbst zum Logos. Da nun alle Logoi sich herleiten aus den Logoi im Geist, und zwar aus der Schau derselben, so wird der Logos selbst als Schau, *θεωρία, θεώρημα, θέαμα,* bezeichnet.[11]) Diese Gleichsetzung von Logos und Schau ist der spezifische Ausdruck der Logoslehre in der zweiten Periode. Der Logos breitet sich aus, alles Leben soll jetzt logisch sein,[12]) es soll ein einziger, allumfassender Logos werden,[13]) eine Ordnung,[14]) ein Gesetz,[15]) eine Symphonie.[16]) Es wird sogar versucht, die guten Handlungen der Menschen in den Gesamtzusammenhang des Logos einzuordnen;[17]) daß aber noch keine völlige Klarheit über sein Schaffen herrscht, sieht man aus IV 8, 38 M, wo gesagt wird, daß einiges von den Logoi, einiges von der Natur, einiges von den Dingen selbst gewirkt werde.

Trotz dieses größeren Reichtums des Begriffs tritt hier der Logos doch noch gegenüber den systematischen Hauptbegriffen zurück; in den Mittelpunkt dagegen rückt er in der dritten Periode, indem sich zugleich die Hauptbegriffe zurückbilden und gleichsam durch den Logos überwuchert werden. Er ist der Zentralbegriff des letzten Systems, von der formalen Seite betrachtet ist es Logoslehre, von der inhaltlichen Theodizee. Und eben weil es Theodizee sein will, weil es die Schönheit der Welt und ihre Vernünftigkeit nachzuweisen sich bemüht, wird es Logoslehre, denn der Logos ist das Licht, das über alles den Schimmer der Vernunft und der Schönheit ausbreitet. Fallengelassen wird jetzt die Gleichsetzung des Logos mit der

[1]) IV 3, 5 (13, 26). — [2]) IV 3, 10 (19, 25). — [3]) II 7, 3 E. — [4]) IV 3, 12 (21, 29). — [5]) IV 3, 11 (20, 33). — [6]) VI 7, 4 (374, 14). — [7]) II 7, 3 E. — [8]) IV 4, 36. — [9]) III 8, 7 (270, 33). — [10]) III 8, 2 (265, 17) 8, (271, 26). — [11]) III 8. — [12]) III 8, 8 (271, 26). — [13]) IV 3, 12 (22, 1) — [14]) IV 3, 16. — [15]) IV 3, 13. — [16]) IV 4, 33 A. — [17]) IV 4, 38 E.

Schau, weil diese sich in der Richtung der Erhebung des Irdischen zum Himmlischen bewegt, während hier die Betrachtung in der umgekehrten Richtung vor sich geht. Erhalten bleibt die Unterscheidung eines Logos im Nus,[1]) in der Seele[2]) und in der Materie.[3]) Da sich so der Logos über den ganzen Bereich des Seins erstreckt, wird er zu der einen alles befassenden Weltordnung: *ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος.*[4]) So wird er auch *τάξις*,[5]), *διάταξις*,[6]) *σύνταξις ἡ μία*,[7]) ja Weltgesetz (*ὁ τοῦ παντὸς νόμος*)[8]) und die Logoi selbst Gesetze, *νόμοι*,[9]) genannt. Da es aber zugleich seine Aufgabe ist, die in der Welt bestehenden Gegensätze auszugleichen, den hienieden herrschenden Kampf und womöglich auch das Böse in seinen Machtbereich aufzunehmen, so muß er sich nicht nur in verschiedene, sondern in entgegengesetzte Logoi teilen;[10]) nun ist er e i n Logos aus entgegengesetzten Logoi.[11]) Aber da er das Böse wohl umfassen, aber nicht schaffen soll, so gilt: alles ist von ihm umfaßt, aber nicht geschaffen.[12]) So kann der irdische Schmutz mit dem himmlischen Licht, zugleich aber auch die menschliche Freiheit mit der göttlichen Notwendigkeit versöhnt werden. Der Logos hat sich aber auch auf diese Weise geteilt in einen schaffenden und einen verknüpfenden,[13]) wie die mit ihm koordinierte Vorsehung in eine obere und eine untere. So können an einer Stelle die Logoi nicht als schaffende, sondern als wissende bezeichnet werden.[14]) Koordiniert mit der Vorsehung, identisch mit dem Weltgesetz, in sich entgegengesetzte Logoi der Dinge enthaltend, sich über alles erstreckend, das eine umfassend, das andere schaffend, das ist der Logos des dritten Schriftenkomplexes.[15])

Nun vergleiche man mit diesen plotinischen Ansichten vom Logos die in V 7 vorgetragenen Gedanken und man wird finden, daß sich für die letzteren nirgends eine Stütze entdecken läßt, daß vielmehr die biologische Auffassung von V 7 zu den ratio-

---

[1]) III 2, 2 (172, 31) III 3, 5 (147, 22). — [2]) III 3, 1A. — [3]) III 3, 3 (195, 7); vgl. II 3, 17A. — [4]) III 2, 15 (185, 30). — [5]) z. B. III 2, 8A. — [6]) III 2, 14A. — [7]) II 3, 7 (93, 17). — [8]) III 2, 4 (175, 9). — [9]) III 2, 8 (180, 22). — [10]) III 2, 16. — [11]) ib. (188, 30). — [12]) III 3, 5. — [13]) III 3, 4. — [14]) II 3, 16 (100, 31). — [15]) Eine statische Ansicht der plotinischen Logoslehre gibt H. F. Müller, Die Lehre vom Logos bei Plotinos. Archiv f. Gesch. d. Phil. 1916, S. 38. Man sieht an diesem Problem deutlich, wie notwendig die genetische Darstellung auch für das systematische Verständnis ist.

nalistisch-idealistischen Konzeptionen aller drei Perioden in schärfstem Gegensatz steht.

Weiter paßt die Problemlösung durch den Gedanken der Periode nicht in das plotinische System. Der Periodengedanke und die damit zusammenhängende Wiederkehr aller Dinge[1]) gehören einem Denken an, welches eingestellt ist auf die Entwicklung der Welt, wie im Altertum das der Stoa, wie in der Neuzeit das Nietzsches. Bei ihnen hat es einen Sinn, von Perioden des Weltprozesses und von der Wiederkehr aller Dinge zu reden. Selbst Plato kann den Gedanken der Weltperiode aufnehmen, wenn er die orphische Seelenlehre reproduziert, ja sogar bei Plotin finden sich Anklänge an diese Lehre, wenn er die platonische[2]) oder die mythische Seelenlehre erwähnt.[3]) Aber in sein logisches Denken paßt diese Lehre nicht, denn seine Gedanken führen aus dem Weltprozeß heraus; wohl gibt auch er eine Konstruktion der Welt, aber eine zeitlose, ewige Konstruktion, bei der man nicht von Perioden sprechen darf. Plotin kann diese Lehre daher nicht zur Lösung eines sachlich-logischen Problems verwenden. Man vergegenwärtige sich doch nur die Konsequenzen: nach V 7 muß jede Periode ihren eigenen Nus haben oder der Nus teilt sich nach den verschiedenen Weltperioden. Etwas Unplotinischeres läßt sich kaum vorstellen. Dagegen ist die Lehre von den Weltperioden und der Wiederkehr aller Dinge sehr wohl mit der stoischen Logoslehre zu vereinigen, da auch sie spezifisch stoisch ist.[4])

Wenn wir endlich hinzunehmen, daß der sprachliche Ausdruck wenig geschickt ist, daß die häufige Wiederholung derselben Worte, wie des *εἰ*, das sich siebenmal kurz hintereinander findet, des *ἤ*, des *ἐχεῖ*, des *καθέκαστα* von einer sonst bei Plotin ungewohnten Armut der Diktion zeugen, so werden wir aus der Gesamtheit der Argumente — daß 1.) ein Schwanken in den Antworten, eine Unsicherheit und Naivität in ihnen vorliegt, daß 2.) ihr Inhalt sich nicht der plotinischen Entwicklung einfügt, daß insbesondere die Gleichsetzung der Idee mit dem Logos spermatikos und die Periodenlehre Plotin fern liegt,

---

[1]) V 7, 1 (200, 26): *αὖθις δὲ τὰ αὐτὰ πάλιν κατὰ τοὺς αὐτοὺς λόγους.*

[2]) IV 8, 1E.

[3]) IV, 3, 12.

[4]) Zeller III 1, 156f.

daß 3.) der Ausdruck den Reichtum der plotinischen Sprache vermissen läßt und daß 4.) auch äußerlich die Form einer Diskussion gewahrt ist — schließen können: V 7 ist ein *σχόλιον ἐκ τῶν συνουσιῶν*. Sollten die Antworten aber auf Plotin zurückgehen, so sind sie so entstellt wiedergegeben, daß sie zur Charakteristik Plotins nicht zu verwenden sind. Das Stück dient zur Bestätigung des Urteils von Amelius, daß die Unterredungen voll von Unordnung und Geschwätz waren; womit er vielleicht sich selbst gerichtet hat.[1])

[1]) Auch in VI 5, 6 wird ein anderes Verhältnis von Idee und Erscheinung gelehrt als hier.

Das Buch II 6.

Ebenso wie V 7 und II 2 ist auch II 6 die Wiedergabe einer Diskussion. Da dieses nicht so ohne weiteres zu erkennen ist, so übersetze ich zunächst das Buch.

Kapitel 1.

A: Ist das Seiende und die Wesenheit voneinander verschieden und ist das Seiende etwa getrennt von den anderen Begriffen, nämlich der Bewegung, Ruhe, Identität und Verschiedenheit, die Wesenheit aber das Seiende mit diesen Begriffen, so daß diese gleichsam seine Elemente wären?

B: Das Ganze ist jedenfalls Wesenheit, jedes einzelne aber an ihm entweder Seiendes oder Bewegung usw.

A: Bewegung nun ist akzidentell etwas Seiendes und ebenso akzidentell Wesenheit, oder aber dient sie zur Vervollständigung des Begriffs der Wesenheit?

B: Nein, sie ist auch selbst Wesenheit, und alles dort ist Wesenheit.

A: Warum ist es nicht auch hier so?

B: Nun, dort ist es so, weil alles eins ist, hier aber herrscht Unterschied, da die Abbilder [der Ideen jener Welt] voneinander geschieden sind. So ist auch in dem Samen alles zusammen und ein jedes alles und die Hand ist nicht für sich und das Haupt nicht für sich, hier aber wird ein jedes vom anderen getrennt, denn es sind ja nur Bilder und nichts Wahres.

A: Sollen wir nun die dortigen Qualitäten Verschiedenheiten der Wesenheit an der Wesenheit oder am Seienden[1]) nennen, Verschiedenheiten nämlich, welche die Wesenheiten von einander verschieden und überhaupt erst zu Wesenheiten machen?[2])

B: Nun, das ist nicht ungereimt, wohl aber, wenn es von den hiesigen Qualitäten gesagt wird, von denen die einen Ver-

[1]) Aristotelisch-stoischer Begriff der Qualität (vgl. S. 80).

[2]) VI 1, 10 (241, 7)

schiedenheiten der Substanzen sind wie das Zwei- und das Vierfüßige, andere aber nicht und gerade deshalb nur Qualitäten genannt werden; und dennoch stellt sich dasselbe in dem einen Falle als eine Verschiedenheit dar, wenn es wesenbestimmend ist, und in dem anderen Falle nicht als Verschiedenheit, wenn es nicht wesenbestimmend, sondern ein Akzidens ist. So ist das Weiße beim Schwan und beim Bleiweiß wesenbestimmend, bei dir aber nur akzidentiell.

A: Oder ist vielleicht [das Weiße] für den Begriff [des Bleiweißes] wesenbestimmend und keine Qualität, wohl aber das an der Oberfläche befindliche?

B: Möglicherweise sind zweierlei Arten des Quale zu unterscheiden, so daß die eine wesenhaft (*οὐσιῶδες*) als eine gewisse Eigentümlichkeit der Substanz die andere aber nur ein Quale ist, demgemäß die Substanz eine qualifizierte Wesenheit wird, indem die Qualität keinen Übergang in eine Wesenheit oder aus einer Wesenheit verursacht, sondern einen äußerlichen Zustand bei der schon seienden und erfüllten Substanz und einen Zusatz zur Substanz des Dinges, mag das nun in bezug auf die Seele oder den Körper geschehen.

A: Aber wenn auch das sichtbare Weiße beim Bleiweiß etwas Wesenbestimmendes wäre, beim Schwan ist es nichts das Wesen Erfüllendes, denn es kann auch nichtweiße Schwäne geben, sondern nur beim Bleiweiß; und Entsprechendes gilt von der Wärme des Feuers.

B: Aber, wenn jemand sagte, die Feuerhaftigkeit sei das Wesen des Feuers, verhält es sich analog auch beim Bleiweiß?

A: Nun dennoch ist beim sichtbaren Feuer die Wärme etwas Wesenbestimmendes und ebenso die Weiße bei dem anderen.

B: Dasselbe kann also wesenbestimmend und keine Qualität sein und kann andrerseits nicht wesenbestimmend und doch eine Qualität sein. Und es ist ungereimt zu behaupten, daß es in dem Falle, wo es wesenbestimmend ist, ein anderes sein soll und in dem Falle, in dem es nicht wesenbestimmend ist, wieder ein anderes, da es doch ein und dieselbe Natur ist. Man muß also vielmehr sagen: die schöpferischen Begriffe, die sie [sc. die Qualitäten[1])] hervorbringen, sind ganz wesenhaft, die

[1]) Obwohl im Griech. *αὐτά* steht.

vollendeten Erzeugnisse aber stellen das, was dort Wesenheit (τί) ist, als Quale, nicht als Wesenheit dar. Daher irren wir auch stets, wenn wir bei Untersuchungen über das Wesen der Dinge ausgleiten und in das Quale geraten. Denn das Feuer ist nicht das, was wir so nennen, indem wir auf die Qualität blicken, sondern es ist an sich Substanz; das aber, was wir erblicken und auf das blickend wir es benennen, führt uns von der Wesenheit ab und wird als Quale definiert. Und bei den sinnlich wahrnehmbaren Dingen dürfte dieses mit gutem Grunde geschehen, denn nichts von ihnen ist Substanz, sondern deren Affektion.

A: Daraus entspringt auch jene Frage, wie aus Nichtwesenheiten eine Wesenheit entstehen kann.

B: Es wurde nun schon gesagt, daß das Werdende nicht dasselbe sein kann, wie das, aus dem es wird. Jetzt aber muß man hinzufügen, daß nicht einmal das Gewordene Wesenheit ist.

A: Aber wie kann die dortige Wesenheit, von der wir sprachen, aus Nichtwesenheit entstehen?

B: Wir werden sagen: die Wesenheit dort hat das Sein eigentlicher und unvermischter und ist Wesenheit gleichsam in den Unterschieden des Seins, oder vielmehr sie wird mit dem Zusatz von Tätigkeiten Substanz genannt, wobei sie zwar eine Vollendung von jenem[1]) zu sein scheint, vielleicht aber durch den Zusatz und das Nichteinfache mangelhafter ist, da sie sich bereits von ihm entfernt.

Kapitel 2.

B: Doch man muß untersuchen, was die Qualität überhaupt ist, denn vielleicht wird ihre Erkenntnis den Aporien am ehesten ein Ende bereiten. Zuerst nun ist zu überlegen, ob dasselbe einmal als Qualität, einmal als etwas die Wesenheit Erfüllendes zu setzen ist, ohne daß man daran Anstoß nimmt, daß das Quale ein die Substanz oder vielmehr die qualitative Substanz Erfüllendes ist. Es muß also bei der qualifizierten Substanz die Substanz und das Wesen (τὸ τί ἐστι) sein, bevor sie qualifiziert ist.

---

[1]) Grammatisch bezieht es sich auf das On, sachlich ist es mehr auf das Eine zu beziehen, obwohl dies nur indirekt unter dem Begriff der οὐκ οὐσία vorher erwähnt war.

A: Was ist nun bei dem Feuer die Wesenheit vor der qualifizierten Wesenheit? Etwa der Körper?

B: Dann wäre ja der Körper Substanz, das Feuer aber wäre ein warmer Körper und das Ganze wäre keine Substanz, sondern das Warme wäre so in ihm, wie an dir das Stumpfnasige.[1])

A: Wenn nun die Wärme und das Leuchtende und das Leichte, was doch Qualitäten zu sein scheinen, und die Undurchdringlichkeit weggenommen wird, so bleibt das dreifach Ausgedehnte zurück und die Materie ist die Substanz.

B: Das gebe ich nicht zu, die Form vielmehr ist Substanz.

A: Aber die Form ist Qualität.

B: Nein, nicht Qualität, sondern Begriff ist die Form.

A: Was ist nun das Erzeugnis des Begriffs und des Substrats?

B: Nicht etwa das Sichtbare und Brennende [Feuer]. Das ist ein Quale.

A: Wenn nicht jemand das Brennen eine aus dem Begriff fließende Tätigkeit nennt (ἐνέργεια). Dann wären das Erwärmen und Weißmachen und alles Derartige Betätigungen (ποιήσεις), so daß wir die Qualität nirgends unterzubringen wissen.

B: Nun, Qualitäten darf man das wohl nicht nennen, von dem gesagt wird, daß es die Wesenheiten erfülle, wenn es Tätigkeiten sind, die von den Logoi und den wesenhaften Kräften ausstrahlen, sondern nur das, was außerhalb jeder Wesenheit ist und was nicht bald als Qualität, bald als Nichtqualität erscheint, sondern was etwas für die Wesenheit Überflüssiges noch hinzubringt, wie Tugenden und Schlechtigkeiten, Häßlichkeiten und Schönheiten, Gesundheiten und etwas Dergestaltiges. Und Dreieck und Viereck sind an sich keine Qualität, wohl aber muß man das „in Dreiecksform gebracht sein", sofern es gestaltet ist, eine Qualität nennen und nicht die Dreieckigkeit, sondern die Gestaltung. Ebenso verhält es sich mit den Künsten und Fertigkeiten. Demnach also wäre die Qualität ein Zustand an den Substanzen, insofern sie schon sind, sei es, daß er hinzugebracht oder von Anfang an vorhanden ist, und wenn er nicht vorhanden wäre, so hätte doch dadurch die Substanz nichts weniger.

[1]) Nach Arist. probl. 33 sind alle Kinder σιμοί.

Kapitel 3.

A: Das Weiße an dir also darf man nicht als eine Qualität setzen, sondern offenbar als eine Tätigkeit, die aus der Kraft des Weißmachens entsteht, und auch dort wären alle sogenannten Qualitäten vielmehr Tätigkeiten, die das Quale nur von unserer Vorstellung erhalten und welche dadurch, daß eine jede eine Besonderheit ist und einen eigentümlichen Charakter hat, die Substanzen in bezug aufeinander und in bezug auf sich selbst differenzieren. Wie werden sich nun die dortigen Qualitäten von den hiesigen unterscheiden, da ja auch hier die Qualitäten Tätigkeiten sind?

B: Nun dadurch, daß sie nicht enthüllen, was ein jedes ist und keine Veränderung der Substanz oder ihren Charakter anzeigen, sondern nur die sogenannte Qualität, welche dort Tätigkeit ist. Daher ist das, was eine Eigentümlichkeit der Substanz hat, aus eben dem Grunde offenbar keine Qualität. Wenn aber die Reflexion das an ihnen haftende Eigentümliche abtrennt, ohne es von dorther zu nehmen, sondern indem sie es vielmehr hinzunimmt und erzeugt, so erzeugte sie als ein anderes das Quale, indem sie gleichsam als einen Teil der Wesenheit nahm, was ihr auf der Oberfläche erscheint.

A: Wenn das aber so ist, so hindert nichts, daß auch die Wärme, die mit dem Feuer verwachsen ist, eine Form (εἶδος) des Feuers ist und eine Tätigkeit und nicht eine Qualität an ihm.

B: Und andrerseits ist sie doch wieder nur Qualität, wenn sie an einem anderen erfaßt, nicht mehr Form (μορφή) der Substanz ist, sondern lediglich als Spur und Schatten und Bild die Wesenheit hinter sich zurückläßt, der die Energie angehört. Was nun Akzidens ist und nicht Tätigkeit und Form, welche gewisse Arten von Wesenheiten darstellen, das ist ein Quale. Wie auch die habituellen Eigenschaften (ἕξεις) und die sonstigen Zustände (διαθέσεις) Qualitäten der Substrate zu nennen sind, ihre Urbilder aber Tätigkeiten desjenigen, worin sie ursprünglich sind. Und nicht dasselbe wird Qualität und Nichtqualität, sondern das von der Wesenheit Losgelöste ist eine Quale, das mit ihr Verbundene aber ist Form und Tätigkeit; denn nichts bleibt dasselbe, wenn es in sich ist und wiederum, wenn es in einem anderen ist, indem es aufhört, Form und Energie zu sein. Was aber niemals Form eines anderen, sondern immer Akzidens ist, das ist reine Qualität und nur dieses.

Soweit die Übersetzung. Wenn es auch nicht leicht ist, Frage und Antwort immer mit völliger Gewißheit zu verteilen, zumal ja auch mehrere Teilnehmer vorhanden sein können, so scheint mir doch die Tatsache, daß es sich hier um die Wiedergabe einer Diskussion handelt, unbestreitbar zu sein. Das erhellt aus der Konkretheit der Fragen, aus der wiederholten Anrede des Gegners, die an einer Stelle nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig läßt, aus dem Eingehen auf ganz abliegende Einwürfe, aus der abgekürzten Wiedergabe der Argumente, — der Schreiber kann nicht so schnell mitschreiben — die dadurch teilweise schwer verständlich werden und diesen Charakter auch in der Übersetzung behalten müssen.

Vorausgesetzt werden die aristotelischen und stoischen Bestimmungen der Qualität, die ich hier nur kurz skizzieren kann. Aristoteles definiert in der Metaphysik Δ 14 die Qualität als Verschiedenheit der Substanz oder der Bewegung,[1]) sie ist als *διαφορά* Wesens- oder Formbestimmung, das unterscheidende Merkmal, durch das sich ein Allgemeines besondert (so ist, wenn der Mensch als ein zweifüßiges Lebewesen definiert wird, das Zweifüßige eine Qualität). Die Schrift über die Kategorien dagegen kennt 4 Arten der Qualität (c. 8): 1.) *ἕξις* und *διάθεσις*, habitus und dispositio, jene ist bleibender und längere Zeit dauernd, wie z. B. Wissenschaft oder Tugend, diese dagegen leicht wandelbar, wie Krankheit und Gesundheit, 2.) diejenigen Qualitäten, die nach einem physischen Vermögen oder Unvermögen (*κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν*) so genannt werden, wie z. B. ein Faustkämpfer oder ein Läufer, 3.) die leidenden Qualitäten und Affektionen, *παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη*, z. B. das Weiße und Schwarze, Süße und Bittere, 4.) die Gestalt und einem jeden zukommende Form, ferner Geradheit und Krummheit und etwas Derartiges (*σχῆμα, μορφή, εὐθύτης, καμπυλότης καὶ εἴ τι τούτοις ὅμοιον*). Der Gestalt nach ist z. B. das Dreieck eine Qualität.

Aus diesem Reichtum des Begriffs glaubt Trendelenburg schließen zu dürfen, daß eine recht bestimmte Definition der Qualität fehlt: „den artbildenden Unterschied zieht er zur Substanz, die Qualität ist gegen dieselbe nicht genau in ihren Bestimmungen abgegrenzt.“[2])

[1]) ib. 1020 b 14 *πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά . . τὰ δὲ πάθη τῶν κινουμένων ἢ κινούμενα καὶ κινήσεων διαφοραί*

[2]) Gesch. d. Kat. Lehre, S. 89.

In der Stoa aber dringt der Begriff der Qualität noch mehr in den der Substanz ein. Er wird zur wesentlichen Eigenschaft, d. h. zur Verschiedenheit (*διαφορά*), die nicht abtrennbar ist,[1]) sondern die Substanz vervollständigt, sie ergänzt wie ein Teil von ihr.[2]) Dabei nähert er sich, wie schon Trendelenburg bemerkt hat, dem aristotelischen Eidos und wird wie dieses als das wirkende und formende Prinzip in den Dingen beschrieben.[3])

Wenn daher der Redner A im ersten Kapitel die Qualität als wesenergänzende Verschiedenheit der Substanz (*διαφορὰ συμπληροῦσα*) einführt, wenn er im zweiten die Materie zur Substanz und die Form zur Qualität macht, und nach Abstraktion der Qualitäten das dreifach Ausgedehnte zurückbleiben läßt,[4]) so dokumentiert er sich damit als Stoiker. Im Anfang des dritten Kapitels sucht er sich auf den Boden des Erreichten zu stellen. Er ist eben ein Schüler, der aus einer anderen Schule kommt und der deshalb auch die unsanfte Behandlung des Lehrers erfährt, der ihn an einer Stelle, aufgebracht durch seine dummen Fragen, stumpfnasig nennt. Der Antwortende B dagegen operiert stark mit aristotelischen Begriffen, mit dem merkwürdig oft vorkommenden *τί*, mit der *ἕξις* und *διάθεσις* mit den sogenannten leidenden Qualitäten wie Weiße und Wärme, mit der Gestalt (*μορφή* 3; 126, 21, *σχῆμα* 2E) und mit den aristotelischen Beispielen, von denen das Zwei- und Vierfüßige aus der Met. Δ 14 auffällt.

Daß die Fragen des A nicht auf das Konto Plotins zu setzen sind, dürfte nach dem Gesagten wohl nicht zu bezweifeln sein, wie aber steht es mit den Antworten? B ist wohl mit der aristotelischen Lehre vertraut, stellt sich aber dennoch nicht kritiklos auf ihren Boden, verwirft vielmehr die Definition als *διαφορά* und läßt nicht die Form, sondern nur das Akzidens als Qualität gelten, so soll auch nicht Dreieck und Viereck, hingegen die Gestaltung zum Dreieck Qualität sein. Ferner läßt sich der hier vertretene Grundgedanke sehr wohl der Entwicklung des plotinischen Denkens einordnen, denn die eigentliche Tat

[1]) Simpl. in Ar. categ. f. 57 E. ed. Bas. (v. Arn. St. v. fr. II 378): *Οἱ δὲ Στωικοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὐσίας, οὐκ ἀποδιαλήπτην καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἓν νόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολήγουσαν.* — [2]) Simpl. ad categ. fol. 12 b 89: *συμπληροῖ τὴν οὐσίαν ὡς μέρος.* — [3]) a. a. O. 222. — [4]) Sext. Pyrrhon. Hyp. III 39, 40 *τινὲς δὲ σῶμα εἶναι λέγουσι τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας . . . συνεστὼς ἔκ τε μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους καὶ ἀντιτυπίας.* cf. v. Arn. a. a. O. II 381.

von II 6 ist es, die Qualität aus der Reihe der intelligiblen Kategorien zu streichen. In V 9, 10 wird sie noch zu ihnen gerechnet, in V 1, 4 bedeutet sie die Eigenart einer jeden intelligiblen Gattung: ἡ ἑκάστου τούτων ἰδιότης, während das hier aufgegeben und damit dem Standpunkt der zweiten Periode vorgearbeitet wird. Überdies bewegen sich die späteren Untersuchungen von VI 1—3[1]) in einer ähnlichen Sphäre, brauchen ähnliche Beispiele und setzen sich auch mit aristotelischen und stoischen Gedanken auseinander. Der Gang der Auseinandersetzung und die Einzelresultate sind dabei wohl andere, die Hauptgedanken aber dieselben. Auch dort sollen die Unterschiede der Substanzen eigentlich keine Qualitäten sein, sondern Energien (VI 1, 10, VI 3, 18), auch dort soll die Qualität außerhalb der Substanz stehen (VI 2, 15) und keine wesenergänzende Eigenschaft sein (VI 2, 15). Daß nur noch die ἕξις, nicht aber die διάθεσις als Qualität anerkannt wird (VI 3, 19), ließe sich wie auch andere Unterschiede aus der fortschreitenden Entwicklung des Denkens erklären. — Daraus folgt, daß die von B gegebenen Antworten letzten Endes sehr wohl auf Plotin zurückgehen können.

Wenn ich sie aber trotzdem in dieser Form Plotin nicht zutrauen, d. h. wenn ich ihn als den eigentlichen Autor nicht anerkennen möchte, so hat das den Grund, daß die Antworten aristotelischer sind als wir das sonst bei Plotin gewohnt sind. Zumal in der ersten Periode läßt sich eine so weitgehende Annäherung an Aristoteles nicht nachweisen. Ferner sind eine Reihe von Stellen sehr merkwürdig ausgedrückt, z. B. der Schluß des ersten Kapitels und das, was gegen Ende des zweiten über Tugend und Schönheit gesagt wird, die etwas Überflüssiges sein sollen, während für Plotin an anderen Stellen das Sein sich geradezu mit der Schönheit deckt und die Tugend etwas Wesenhaftes ist.[2])

[1]) VI 1, 10—12; 2, 14—15; 3, 16—20. Vgl. unten.

[2]) Am Anfang des ersten Kapitels ist auch der Satz (123, 11) ὥσπερ ἐν μὲν τῷ σπέρματι . . ἐνθάδε δέ . . zu beachten, denn dadurch wird der stoische Logos spermatikos zu stark mit dem plotinischen Nus auf eine Stufe gestellt, er rückt durch das ἐνθάδε δέ (vgl. Z. 10) in eine, freilich auch unstoische Transzendenz; falls hier nicht lediglich eine Nachlässigkeit im Ausdruck oder ein Fehler in der Überlieferung vorliegt.

Es liegt hier aller Wahrscheinlichkeit nach eine Diskussion des Lehrers mit seinen Schülern vor, welche von dritter Hand aufgezeichnet ist; sie verschafft uns einen Einblick in die Lehrtätigkeit Plotins, ist aber zur Darstellung der plotinischen Gedanken nur mit Vorsicht zu gebrauchen.[1])

[1]) Man macht mich während des Druckes auf Aristoteles Met. Z. 1029 b. 14 aufmerksam: *οὐ γάρ ἐστι τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῷ εἶναι. οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός.* Das Exemplifizieren auf die angeredete Person sei eine aristotelische Darstellungsgewohnheit und das *σοί* habe den Sinn unseres „man". Selbst wenn das für Aristoteles richtig ist, was hier nicht zur Debatte steht, so gilt das Gleiche noch nicht für Plotin. Jedenfalls wäre dieser Gebrauch für Plotin erst zu belegen. Die Stelle V 5, 6: *ἤδη γὰρ οὐκ ἀρχή, ἀλλ' ἐκεῖνο μόνον, ὃ τόδε εἴρηκας εἶναι,* ist früheren Bearbeitern so aufgefallen, daß Schmidt a. a. O. 29 sie als Anrede an Porphyrius versteht (cf. Wundt, a. a. O. 6). Aber, auch wenn jener Nachweis erbracht wäre, so wäre damit der Diskussionscharakter von II 6 noch nicht widerlegt.

Das Buch I 8.

Im Hermes (54, 1919, S. 249) veröffentlichte Thedinga einen Aufsatz mit der Überschrift „Plotin oder Numenius?“, in dem er das Buch I 8 einer eingehenden Analyse unterwirft und zu dem Resultate kommt, daß nur Kapitel 1—5, 7 und 9 dieser Schrift von Plotin stammen, der Rest dagegen aus Numenius' Schrift über das Gute.

Ich will hier nicht I 8 in allen Einzelheiten interpretieren, wie das z. B. in Ernst Schröders Dissertation: Plotins Abhandlung *πόθεν τὰ κακά*; (Rostock 1916) und in Thedingas Aufsatz geschieht, und will auch auf den sachlichen Gehalt dieses Buches zur Vermeidung unnötiger Wiederholungen nur so weit eingehen, als das unbedingt notwendig ist. Im positiven Aufbau werden wir sehen, wie sich I 8 der dritten Periode und dem dritten System, das seinem Wesen nach Theodizee ist, einordnet und wie es unter der weiten Perspektive der Auseinandersetzung mit christlichen und persischen Gedanken Leben erhält. Jetzt wollen wir mehr auf die formale Struktur achten.

Es teilt sich nämlich I 8 in 2 deutlich getrennte Abschnitte, einen systematischen, 1—7, und einen apologetischen, 8—15.[1]) Im systematischen, auf den wir uns zunächst beschränken, wird die für eine jede Theodizee wichtige Frage nach dem Ursprung des Bösen zurückgeführt auf die nach seinem Wesen. Die plotinische Antwort auf diese Frage läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen: 1.) Es gibt ein Urböses. Dieses ist als Gegensatz zum Guten, *ἐναντίον ἀγαθοῦ*, zu bestimmen. Da nun das Gute im Intelligiblen seinen Sitz hat und das in sich selbst Ruhende, Selbstgenugsame, Formgebende ist, so liegt das erste Böse in der Materie und wird mit dieser das Maßlose gegenüber dem Maße, das Unbegrenzte, Ungestaltete, stets Bedürftige entgegen dem Begrenzten, Gestalteten, Selbstgenügsamen, kurz es ist stets

[1]) Schon in der Abtrennung der beiden Abschnitte weiche ich von Thedinga ab.

unbestimmt, nirgends feststehend, alleidend, gänzlicher Mangel (3). Der Seinswert dieser Materie und damit des Urbösen ist nicht ein schlechthinniges Nichtsein, sondern ein Anderssein (ib) und muß es sein, weil sonst das Urböse gar keine Realität hätte. Es soll hier aber die Materie eine viel weitergehende Funktion als in der zweiten Periode ausüben, sie reflektiert nicht nur, sondern erhält Gewalt über die Logoi und vermischt sich mit ihnen. Daher kann sie auch die Menschen böse machen und der Ursprung des zweiten Bösen werden, welches wir Sünde nennen.

Der zweite Satz der plotinischen Lehre vom Bösen lautet also: Das zweite Böse hat seinen Sitz im Menschen. Die Seele ist von Natur gut und kann erst böse werden, wenn sie sich mit dem Körperlichen, Materiellen verbindet, wenn sie nicht nach dem Sein, sondern nach dem Werden blickt. Dann erfüllt die Materie die nicht in ihr befindliche, sondern nur nach ihr blickende Seele mit dem ihr eigenen Bösen (4). Das Böse ist also das Hinblicken zum Werden, das Beherrschtwerden der Seele von der Materie und ihre Unfreiheit. Nur die mit Maßlosigkeit gemischte Seele kann böse werden.

In diesem ersten Abschnitt möchte Thedinga die Kapitel 6 und 8 als unplotinisch ausscheiden. Er findet in Kapitel 6 „breite Ausführlichkeit und unnötige Weitschweifigkeit, wobei stilistisch das Spiel mit dem Worte ἐναντίος bemerkenswert ist", in Kapitel 7 dagegen „prägnante Kürze, die sich bis zur Unverständlichkeit steigert. Beide gehen aus von dem Platozitat im Theätet, das im ersten zum Teil unrichtig angeführt, im zweiten einfach vorausgesetzt wird." Ferner bestehe ein Widerspruch in der Erklärung der ἀνητὴ φύσις und des ὅδε ὁ τόπος; der Verfasser des Kapitel 6 verstehe darunter die Erde und ihre Geschöpfe und sage ausdrücklich, daß die Übel am Himmel nicht zu finden seien; in Kapitel 7 aber heiße es: τὸ μὲν γὰρ τόνδε τὸν τόπον ἔστω δεικνύναι τὸ πᾶν, es sei damit das Weltall gemeint, so daß sich also das Böse auf den ganzen Kosmos erstrecke und auch die gewordenen Götter nicht frei davon seien. Endlich stimme die Auffassung der φυτή in beiden nicht überein.

Was nun zunächst die breite Ausführlichkeit und die unnötige Weitschweifigkeit betrifft, so ist das kein sachliches Argument, da sich viele derartige Stellen bei Plotin finden. Daß beide Kapitel vom selben Platozitat ausgehen, das im zweiten sogar vorausgesetzt wird, beweist doch im Gegenteil, daß beide zu-

sammengehören, wie Thedinga auch zugeben muß. In der Auffassung der ἀνητὴ φύσις und des ἥδε ὁ τόπος besteht kein Widerspruch, denn in Kapitel 6 ist die Interpretation der Platostelle, daß der Himmel rein von Bösem sei und daß das Böse sich auf die Erde beschränke, nur als bloße Möglichkeit ausgesprochen, um dann im Folgenden sofort aufgegeben zu werden, indem es heißt, daß die Flucht vor dem Bösen keineswegs eine Flucht von der Erde sein solle, sondern eine Flucht vor der Schlechtigkeit, die eben allem immanent sei. So ist sowohl die Auffassung der Platostelle wie der φυγή in beiden Kapiteln dieselbe. Es erstreckt sich die Materie und damit das Böse auf das ganze Weltall, und die Flucht ist deshalb nicht ein Fliehen von der Erde, sondern von der Materie und eine Hinwendung zu Gott. Die Begriffe sind in beiden Kapiteln dieselben, nur ihre Beleuchtung ist eine etwas verschiedene. Zuzugeben ist eine im Alter sich leicht einstellende Weitschweifigkeit und ein Zurückkommen auf die gleichen Gedanken, ein Widerspruch aber ist nicht zu entdecken. Deshalb kann ich auch den folgenden Worten Thedingas nicht zustimmen: „Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, als habe er (Plotin) sich, bevor er an die Ausarbeitung ging, von Eustochius (weshalb Eustochius?) einen Abschnitt aus dem Numenius (weshalb Numenius?) vorlesen lassen und in bewußtem Gegensatz zu diesem das siebente Kapitel geschrieben. Daß er die Ausführungen des sechsten Kapitels deutlich in der Erinnerung hat, beweist die stillschweigende Voraussetzung der Theätetstelle, und daß er die Erklärung ebenfalls mit der rhetorischen Frage ἆρα οὕτως beginnt. Da aber Plotins Ausführungen reichlich dunkel und ohne die Kenntnis der Theätetstelle schwer verständlich sind, so hat Porphyrius es für gut befunden, das 6. Kapitel aus dem Numenius vorauszuschicken, ohne sich des Gegensatzes bewußt zu werden. Vielleicht hat er den Plotin selbst nicht verstanden.“ (a. a. O. 266.) Mir scheint, daß diese Ausführungen nur beweisen, daß nicht nur kein Grund besteht, das 6. Kapitel zu streichen, sondern daß es im Gegenteil für den Zusammenhang unerläßlich ist.

Die Besprechung des 8. Kapitels stellen wir einstweilen zurück, da es seinem ganzen Charakter nach zum zweiten Teil gehört, in welchem Thedinga gegenüber der knappen, festgeschlossenen, abgerundeten und planmäßigen Darstellung des ersten Teils „großen Wortschwall, behagliche Breite und überflüssige Wider-

legungen“ findet. Dieser zweite Teil entstamme wahrscheinlich der Schrift des Numenius über das Gute, wofür ein Beweis freilich nicht erbracht wird, daraus erkläre sich auch die hier auftauchende Frage nach der Qualitätslosigkeit der Materie, die dort ganz am Platze sei, „während sie hier im 10. Kapitel wie ein deus ex machina auftaucht“. Aber Thedinga selbst sieht, daß sich diese These nicht durchführen läßt, er weiß nämlich mit dem λέγει des 12. Kapitels nichts anzufangen. „Diese Worte können sich nur auf den Schreiber der vorhergehenden Kapitel beziehen, also wenn es nicht Plotin ist, auf Numenius.“ „Ich glaube daher, daß dieses 12. Kapitel von Porphyrius herrührt, der damit die Auffassung der folgenden, höchst überflüssigen Ausführungen begründen will und sich hierdurch selbst als denjenigen verrät, der diese Teile eingeschoben und angehängt hat.“ Das ist nun eine wahrlich zu komplizierte und auf zu vielen Unwahrscheinlichkeiten beruhende Hypothese, denn Kapitel 12 bringt nur eine andere Formulierung des schon im vorhergehenden Kapitel enthaltenen Einwands.

Sehen wir die Dinge doch, wie sie sind. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der Beantwortung von Fragen und der Widerlegung von Einwänden, und zwar nicht nur von möglichen -- dazu sind sie viel zu sehr und dazu in Wendungen, die dem plotinischen Denken fern liegen,[1]) ausgeführt —, sondern von wirklichen. Versetzen wir uns einen Augenblick in die Vorlesungen Plotins. Er hat seinen Logos vorgetragen. Seine letzten Worte sind verklungen. Da melden sich die Schüler; einer sagt: nicht die Materie, im Gegenteil, die Form halte ich für das Wesen des Bösen. Ein zweiter fragt: „Wie haben wir alles dieses erkannt? Vor allem die Schlechtigkeit? Denn die Tugend haben wir doch wohl mit dem Nus und der Einsicht erkannt, denn diese erkennt sich selbst. Aber wie die Schlechtigkeit? Etwa so wie mit dem Richtscheit das Gerade und das Nichtgerade erfaßt wird, erfassen wir so auch entsprechend das, was nicht zur Tugend paßt? Erkennen wir die Schlechtigkeit nun sehend oder nicht sehend?“[2]) Dieser Frager war also durch das,

[1]) Vgl. Kap. 11 u. 14.

[2]) Daß es sich hier um eine Schülerfrage handelt und nicht um die Ausführung der Disposition des ersten Kapitels, sieht man auch daraus, daß nach der Erkenntnis der Schlechtigkeit und nicht des Bösen gefragt wird und daß nicht die Erkenntnis, sondern das Sehen im Vordergrund steht.

was gegen Ende des 4. Kapitels ausgeführt war, nicht befriedigt. Ein dritter (Kapitel 10) erinnert sich dessen, daß früher die Materie qualitätslos sein sollte (II 4, 8; III 6, 11), und es scheint ihm ein Widerspruch dagegen zu sein, daß nun doch die Materie als böse bezeichnet und ihr damit eine Qualität beigelegt wird. Ein vierter (Kapitel 11) knüpft an die Verbindung der Materie mit der *στέρησις* an, die in früheren Untersuchungen und auch jetzt wieder vollzogen wurde, und formuliert folgenden Einwand, „Wir hatten das Böse mit der Materie gleichgesetzt, das Böse war der Gegensatz zum Guten; indem es aber jeder Form entgegengesetzt ist, so ist es nach aristotelischen Begriffen Beraubung. Die Beraubung ist jedoch nicht an sich, folglich ist auch das Böse nicht an sich. Das Böse ist also nur in der Seele, und zwar als Beraubung oder Abwesenheit des Guten.“[1]) Im nächsten Kapitel wird dann dieser Einwurf etwas abgeändert, das Böse der Seele sei keine völlige, sondern nur eine gewisse Beraubung des Guten (*τινὰ στέρησιν ἀγαθοῦ*). Ein fünfter besinnt sich auf Plato und will mit ihm das Böse nur für ein Hindernis der Seele halten, wie ja auch für das Auge derartige Hindernisse bestehen, die es im Sehen stören.[2]) Ein sechster endlich will ebenfalls mit Plato das Böse nur als eine Schwäche der Seele auffassen.[3]) Zum Schluß aber melden sich die Skeptiker, deren einer nicht an die Existenz der Materie und infolgedessen nicht an das Urböse glauben will, deren anderer diesen Satz noch übertrumpft, indem er sagt: „Ich erkenne überhaupt kein Böses an, fühle mich deshalb durch die Untersuchung gar nicht überzeugt.“

So viel also läßt sich mit Sicherheit behaupten: Es liegen hier Schülerfragen und Schülereinwände vor, wie sie sich zum größten Teil aus der vorliegenden Untersuchung, aus Plotins eigenen früheren Aufstellungen und aus Plato ergeben, und zwar richten sie sich in der Hauptsache gegen das, was ungriechisch in den plotinischen Gedanken ist, gegen die Gleichsetzung des Bösen mit der Materie; sie laufen fast alle darauf hinaus, das Böse auf den Menschen zu beschränken und nicht zu einer außermenschlichen Naturkraft zu machen. Eben der Punkt also, der neu ist, wird angegriffen, die Schüler können der Entwicklung

[1]) cf. III 2, 5.
[2]) cf. cap. 4 A.
[3]) Plato, Staat IV 144E, Gorg. 477B.

ihres Meisters nicht so schnell folgen und suchen ihn darum mit den Waffen zu schlagen, die er ihnen auf früheren Stufen seines Denkens geliefert hatte. Da wir nun aber wissen, daß in der plotinischen Schule der Seminarbetrieb tatsächlich so vor sich ging, daß die Schüler den Lehrer fragten und infolgedessen die Unterredung voll Unordnung und vielem Geschwätz war, wie Amelius nach Porphyrs Zeugnis behauptete,[1]) so erhöht sich dadurch die Wahrscheinlichkeit, daß wir hier die Zusammenfassung einer lebendigen Diskussion vor uns haben. Am Anfang eines jeden Kapitels werden die Einwände kurz formuliert und dann wird ausführlich auf jeden geantwortet. Es ist also die Form eines zusammenfassenden Referates gewählt, wie wir es häufig am Schluß von Diskussionen finden, daß der Hauptredner die Einwände kurz wiederholt und einzeln beantwortet. Daraus erklärt sich auch der verschiedene Charakter der beiden Stücke, vor allem die von Thedinga monierte Weitschweifigkeit des zweiten Teils, die übrigens noch nicht einmal für alle Kapitel zutrifft; man ist nämlich, wenn man in der Diskussion jemandem antwortet, möglichst ausführlich, um den Gegner zu überzeugen; so rechtfertigt sich weiter das Eingehen auf Fragen, die uns überflüssig erscheinen und ihr Auftauchen wie ein deus ex machina. Aus diesem Charakter des zweiten Teils, der zugleich einen interessanten Einblick in den Seminarbetrieb Plotins eröffnet, ergibt sich ohne weiteres, daß die in ihm enthaltenen Fragen nicht von Plotin stammen. Wie aber steht es mit den Antworten? Die Wahrscheinlichkeit ist von vornherein groß, daß die Zusammenfassung dieser Diskussion nicht von Plotin, sondern von fremder Hand aufgezeichnet ist, denn da die Einwände sich direkt aus der Vorlesung ergeben, so können sie erst später hinzugefügt sein.

Nun finden wir hier Antworten, die dem plotinischen Geist nicht völlig fernliegen, sondern solche, die in ihrer ursprünglichen Form sehr wohl von Plotin stammen können, aber indem sie durch das Medium eines Nachschreibers und Verarbeiters hindurchgehen, von ihrer ursprünglichen Richtung abgelenkt werden und daher von ihrer Reinheit verlieren.

Diesen Tatbestand erkennt man einmal aus der verkürzten Wiedergabe der Gedankengänge in den Kapiteln 9, 10, 11 und

[1]) Vita Plot. cap. 3.

12. Da kommen nämlich schwierige Entwicklungen vor, die dem Schreiber nicht liegen und die er wohl nicht bis zum letzten verstanden hat; sie gibt er deshalb nur ganz kurz und führt sie nicht weiter aus, wie die leichteren Probleme in Kap. 13 und 14, die ihm von der häufigen Behandlung dieser Fragen her vertraut sind. Eine Ablenkung aber des Gedankens findet sich in Folgendem. Plotin hatte in Kap. 4 davon gesprochen, daß die Materie sich alles das, was in sie hineintritt, verähnlicht. Hier wird umgekehrt von einer *ὁμοίωσις* und einer *μετάληψις* des Dinges an der Materie gesprochen (Kap. 8). Plotin aber kennt nur eine Teilnahme an der Idee und eine Verähnlichung mit Gott und dem Guten. Dieser Gedanke ist hier gerade auf den Kopf gestellt, die Materie nimmt den Rang der Idee, des Guten und Gottes ein. Durch eine nur etwas andere Formulierung werden die plotinischen Lehren in ihr Gegenteil verkehrt.

Daß in Kap. 9 mehr nach der Erkenntnis der Schlechtigkeit als nach der des Bösen gefragt wird, dürfte Sache des Schülers sein, daß aber die Antwort immer wieder auf das Sehen zurückkommt und nicht auf die Erkenntnis, wie das in II 4, 10 geschieht, dafür ist der Bearbeiter verantwortlich. Überhaupt scheint dieses Kapitel hier als Vorbild gedient zu haben, denn aus dem dortigen *νοεῖ οὐ νοοῦσα* wird hier ein *οὐ νοῦς*, und aus dem *πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου* wird *ἔπαθε τοὐναντίον ἥ ἔστιν*. So wird auch die Seele leidend, obwohl sie bei Plotin durchaus aktiv und unaffizierbar sein sollte (vgl. III 6). Das sind alles Weiterbildungen, die wohl in der Richtung des plotinischen Denkens liegen, aber doch merklich über es hinausführen.

In den Kapiteln 9—15 ist der Inhalt nicht derart, daß man von einem plotinischen Urbild absehen könnte, vielmehr finden sich einige Formulierungen, wie etwa 12 E: *καὶ τὸ μὲν ἀγαθὸν τῇ ψυχῇ ἔσται ἐν οὐσίᾳ, συμβεβηκὸς δέ τι τὸ κακόν*, die durchaus plotinisch klingen, und die Gedankenführung in Kap. 14 und 15 hat einen Schwung, den man kaum einem Schüler zutrauen möchte.

Das einzige Kapitel, welches ernstlichen Anstoß erregt, ist Kap. 8. Freilich das, was Thedinga gegen dieses Kapitel sagt, daß es nämlich den Zusammenhang völlig zerreiße, genügt, zumal bei unserer Auffassung, nicht, um es als unecht zu erklären. Aber es erheben sich starke sachliche Bedenken. Zwar dürfen wir uns nicht daran stoßen, daß der Einwand auf

einer sehr niedrigen Stufe steht. Er faßt nämlich den Begriff der Form, mit der er das Böse identifizieren möchte, ganz äußerlich auf. „Formen" (εἴδη) sind ihm Wärme, Kälte, Bitterkeit, Salzigkeit und sonstige Geschmacksformen (χυμῶν εἴδη), und zwar Anfüllungen und Entleerungen und nicht Anfüllungen schlechthin, sondern Anfüllungen bestimmter Teile, woraus man sieht, daß der Sprecher ein Mediziner ist. Das Schlimme ist, daß auch die Entgegnung kein wesentlich anderes Niveau erklimmt. Das εἶδος wird ganz oberflächlich mit der ἐν ὕλῃ ποιότης identifiziert. Und von dieser Qualität wird dann gesagt, daß sie nicht dieselbe sei wie früher, als sie noch getrennt existierte, sondern sie sei in der Materie verdorben und mit Materie angefüllt. Auch wird das Besitzergreifen der Materie von der Form bis zu einem Grade durchgeführt, vor dem Plotin doch wohl zurückgeschreckt sein würde; sie soll die Form zerstören und vernichten (φθείρει καὶ διόλλυσι) und sie sich assimilieren, wie sich im Nahrungsprozeß das Blut und die Säfte die ihnen zugeführte Nahrung völlig assimilieren. Man sieht, auch die Antwort wird von einem Mediziner gegeben und ist nicht nur ein Eingehen auf die Psyche eines solchen. Vom selben Geiste ist die Entgegnung auf den Einwurf, daß man aber doch die Materie beherrschen solle: die Begierden sollen von einer bestimmten Mischung der Körper abhängen, auch das Urteil ist durch körperliche Zustände bedingt. Wenn wir mit Nahrung erfüllt sind, sollen wir andere Begierden und Gedanken haben, als wenn wir nüchtern sind, und wenn wir diese Speise gegessen haben, andere, als wenn wir jene aßen. Wahrlich, der Materialismus des 19. Jahrhunderts hätte nicht besser vorweggenommen werden können. Auch der Schluß dieses Kapitels ist als eine von fremder Hand hinzugefügte Zusammenfassung, als ein κεφάλαιον anzusehen,[1]) zumal sich hier die schon vorher gerügte Auffassung der ὁμοίωσις und der μετάληψις findet. Dieses Kapitel können wir also unbedenklich als eingeschoben und als wahrscheinlich aus der Feder eines Arztes geflossen auffassen.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also: das Buch I 8 besteht aus drei heterogenen Teilen: 1.) der eigentlichen Untersuchung Plotins, die die Kapitel 1—7 umfaßt, 2.) der Wiedergabe der an diese Vorlesung sich anschließenden Diskussion,

[1]) Vgl. S. 103.

Kapitel 9—15 und 3.) aus dem unechten, nach dem Vorbild des zweiten Teiles geschaffenen Kapitel 8, das wahrscheinlich das Werk eines Mediziners ist.

Fassen wir nunmehr die Bücher II 2, V 7, II 6 und den zweiten Teil von I 8 in einem Blick zusammen, so sehen wir, sie gehören in eine Gattung, sie sind *σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν* oder, wie es bei Jamblich heißt, *ὁμιλίαι πρὸς ἀλλήλους*. Nachdem einmal Stücke dieses Charakters im plotinischen Werk erkannt sind, wird man mit Leichtigkeit andere derartige Stellen, die in der Tat noch vorhanden sind, auffinden und untersuchen müssen, ob sie von Plotin oder aber aus seiner Schule stammen.

Plotin und die Diatribe.

Nunmehr dürfte es an der Zeit sein, auf einen Einwand einzugehen, der sich vielleicht schon lange manchem Leser aufgedrängt hat. Daß dialoghafte Momente in den genannten Büchern vorhanden sind, so wendet man ein, geben wir zu. Aber handelt es sich dabei nicht um fingierte Gegner und um dialogisch gehaltene Vorträge? Kurz, haben wir es in den genannten Schriften nicht mit einem Einfluß der kynisch-stoischen Diatribe auf Plotin zu tun?[1])

Mir scheint der zuletzt erwähnte Begriff ein unklarer zu sein, der zweierlei umschließt, was scharf voneinander zu trennen ist: 1.) einen Stil-, 2.) einen historischen Sammelbegriff. Dabei ist aber weder der eine, noch der andere fest umgrenzt. Wendland versteht letzten Endes unter Diatribe einen populärphilosophischen Vortrag.[2]) Dieser Begriff ist aber zu allgemein und inhaltsleer, um das Wesen der Diatribe zu charakterisieren, und so werden ihre Kennzeichen meist an einem Beispiel, vorwiegend an Bion von Borysthenes gewonnen, dessen Stil Wendland folgendermaßen beschreibt: „ein äußerst lebendiger, oft durch Anrede der Hörer oder durch Einführung fingierter Gegner oder Personifikation dialogisch gestalteter Vortrag, eine vorwiegend polemische Tendenz, ein überreicher Gebrauch von Versen der Lieblingsdichter usw.“[3]) War die erste Definition zu allgemein, so ist die zweite, wenn sie als umfassende Charakteristik gebraucht wird, was in der Tat der Fall ist, zu eng. Überdies soll sich dann von der alten Diatribe des Bion und Teles ein neuer Typus des populären Traktates abheben, der sich zuerst bei Philo und Musonius, Dio Chrysostomos, in zahlreichen

[1]) Schröder, a. a. O., 79, 4, hat schon darauf hingewiesen, daß manche äußeren Eigentümlichkeiten der Darstellungsweise Plotins wie sich jagende Fragen, Frage und Antwort, Reden personifizierter Begriffe u. dgl. sehr denen der Diatribe ähneln.

[2]) Die hellenist.-röm. Kultur. 2. A. 1912. S. 77.

[3]) Philo u. d. kynisch-stoische Diatribe. 1895. S. 1.

Stücken der neupythagoreischen Literatur, in den Briefen des Seneca u. a. findet und sich durch übersichtliche Disposition, systematische Ordnung der Gedanken, breite und doktrinäre Darlegung, gerundeten Periodenbau, Zurücktreten des dialogischen Elementes auszeichnet.[1])

Ist damit eigentlich schon das Kynisch-Stoische losgelöst vom Begriff der Diatribe, so hat man diesen Stil weiter bei Sokratikern und Sophisten vorgebildet gefunden[2]) und andrerseits seine Übernahme durch die Christen als Form der paränetisch-doktrinären Predigt erwiesen.

Ich wende mich aber noch aus folgendem Grund gegen jenen Sammelbegriff. Wenn man einen Mann wie Dion von Prusa der kynisch-stoischen Diatribe zuordnet, so nimmt man an, daß sich jener Stil bei ihm findet. Aber handelt es sich bei ihm wirklich um populärphilosophische Vorträge, in denen er sich mit fingierten Rednern herumschlägt oder nicht vielmehr, wie H. v. Arnim, Leben und Werke des D. v. P., 1898 gezeigt hat, um „von fremder Hand herrührende Aufzeichnungen solcher Gespräche, die er als philosophischer Lehrer wirklich mit seinen Schülern gehalten hat“ (ib. 282)? Und dasselbe gilt für Epiktet, dessen Gespräche mit seinen Schülern vielfach von Arrian wiedergegeben werden. Man kann also unsere Resultate nicht mit dem Wort „kynisch-stoische Diatribe“ erschüttern, denn innerhalb dieses Sammelbegriffs erheben sich dieselben Probleme, ja mehr als das, finden sich dieselben Tatsachen wie bei Plotin.

Etwas anders wird die Situation, wenn wir anstelle des halbhistorischen Begriffs den reinen Stilbegriff setzen, den Norden (Antike Kunstprosa I 129) so formuliert hat: „Die Diatribe ist nichts anderes als ein in die Form der Deklamation umgewandelter Dialog.“ Danach würde sich für die 4 betrachteten Stücke folgende Frage ergeben: operiert hier Plotin wirklich nur mit fingierten Gegnern? Dagegen spricht die aufgewiesene Art der Fragen, vor allem ihre Schülerhaftigkeit; wenn man sich selbst im Laufe einer Überlegung Einwände macht, so doch solche, die sich aus der Natur der Sache ergeben und nicht solche, die durch ihre Lächerlichkeit auffallen, weiter sind sie meist so speziell und von einem so individuellen Standpunkt aus gestellt,

[1]) D. h. r. K. S. 80.

[2]) Norden, Die antike Kunstprosa, I 129.

daß schon dadurch die Annahme eines bestimmten Gegners gerechtfertigt wird. Plotin interessiert sich wahrlich nicht dafür, wie viel Junge die Tiere zur Welt bringen und ob das nach einem oder nach mehreren Logoi geschieht. Was sollte er weiter für einen Grund haben, einen Gegner zu erdichten, den er selbst als stumpfnasig bezeichnet? Aber liegt hier nicht doch eine Kunstform vor, ein zur Anregung der Hörer dialogisch gehaltener Vortrag?

Dazu sind die Dialoge zu kunstlos, sie verschmähen nicht nur die Mittel des platonischen Dialogs, Szenerie, Rahmen, Handlung, Anführung der Personen, sondern auch die Mittel, mit denen die Diatribe sonst arbeitet. Überdies kommen alle die Abweichungen von der plotinischen Diktion, Stil und Lehre hinzu, die wir angeführt haben und die wir nicht noch einmal wiederholen wollen. Und endlich hat meine These den Zusammenhang mit dem realen Leben für sich: wir erhalten ein Bild des tatsächlichen Lehrbetriebes der Schule und sehen, mit welcher Liebe der Meister auf die ungereimtesten Fragen seiner Schüler eingeht und aus jeder einen richtigen Kern herauszuholen sucht. Das ist die Bedeutung dieser Diskussionen, sie zeigen uns den Mutterboden, auf dem die plotinische Schriftstellerei erwachsen ist. Und deshalb verliert hier die Frage der Echtheit ein gut Teil ihrer Bedeutung. Ja, wenn wir II 2 und I 8 als zwei gegensätzliche Typen auffassen, indem sich dort an eine Diskussion ein Logos, hier an einen Vortrag umgekehrt eine Diskussion schließt, so finden wir damit ein dem tatsächlichen Leben entspringendes Mischungsverfahren, das Arnim auch für Dion von Prusa nachgewiesen hat, und das sich auch sonst bei Plotin findet.

In jedem einzelnen Falle aber ist die Frage, ob dialogisch gehaltener Vortrag oder tatsächliche Diskussion, mit aller Schärfe zu stellen.

Kleinere unechte Stücke.

Daß sich in den Enneaden kleinere unechte Sätze finden, ist schon früheren Bearbeitern aufgefallen; Müller hat eine Zusammenstellung solcher in dem Aufsatze: Glosseme und Dittographien in den Enneaden des Plotinos (Rhein. Mus. LXX. 1915. S. 433) gegeben. Sie ließen sich leicht vermehren, aber ich will nur wenige Beispiele geben, zumal uns schon einige vorgekommen sind.[1])

In II 1, 6 (81, 33) findet sich bei einer Untersuchung über die Elemente ganz unvermittelt der Satz: *καὶ ζῷα δὲ πύρινά ἐστι δαιμόνων*, der, wie man leicht sieht, mit dem Ganzen keinen anderen Zusammenhang hat, als daß er die Erläuterung eines Dämonenfreundes zu den vorhergehenden Worten darstellt; derselbe Dämonenliebhaber bemerkt in einer Untersuchung über die Seele IV 3, 18 E im direkten Gegensatz zu den vorangegangenen Feststellungen, mit denen er offenbar nicht zufrieden ist: *περὶ δὲ δαιμόνων καὶ ψυχῶν ἐν ἀέρι φωνῇ χρῆσθαι οὐκ ἄτοπον· ζῷα γὰρ τοιάδε*, von diesem Geisterspuk in der Luft will Plotin nichts wissen, er kennt keine in der Luft herumschweifenden Seelen, die sprechen können und deutet die Dämonenlehre in idealistischem Sinne um.

Daß auch der uns schon in V 7 aufgefallene Samenfreund in den plotinischen Schriften sein Unwesen treibt, erkennt man deutlich aus IV 7, 5 E. Da versteigt er sich nämlich dazu, als Beispiel dafür, daß die Seele unquantitativ und überall ganz vorhanden sei, den *σύνοδος*, den Akt, herbeizuziehen. Man denke sich, der unkörperliche Plotin, der sich schämte, im Körper zu sein und der sich nicht malen lassen wollte, ruft den Akt herbei, den er für Sünde hält,[2]) um die Einheit der Seele zu demonstrieren. Diese wird also parallelisiert mit der Einheit des Aktes und der Einheit des Samens. Und nun die

[1]) Vgl. S. 52, 89.

[2]) III 5, 1 (208, 2) *ἡ δὲ πρὸς μῖξιν ἔκπτωσις ἁμαρτία.*

ganze Schiefe des Vergleiches! Es soll erläutert werden, daß die Seele in mehreren Teilen dennoch ganz sein kann. Hier aber wird gezeigt, daß aus einem Samen Zwillinge oder auch mehrere Individuen entstehen können, von denen jedes ganz ist, also etwas völlig anderes als das, was zu verdeutlichen war. Trotzdem wird hieraus für „die, welche verstehen wollen" (*τοὺς βουλομένους μανθάνειν*) geschlossen, daß, wo der Teil mit dem Ganzen identisch ist, (was übrigens weder für das Beispiel, noch für die Seele zutrifft) das Ganze notwendig quantitätslos sein müsse. Und der Schlußsatz, daß die Seele und die Logoi quantitätslos sind, dürfte die Absicht des Kommentators noch klarer beleuchten, denn die Logoi, d. h. die im Samen enthaltenen Begriffe, hat erst er in die Untersuchung hineingezogen. Ähnliche Zusätze sind überaus zahlreich. III 7, 5 E *τὸ γὰρ ἑξῆς „τῷ πᾶσαν εἶναι καὶ μηδὲν ἀναλίσκειν" ἐξήγησις ἂν εἴη τοῦ ἄπειρον ἤδη εἶναι* ist nichts als eine erklärende Bemerkung zu dem vorhergehenden Satz. Ebenso ist der Schluß des eben genannten Buches später angefügt. Nachdem nämlich III 7 von der Ewigkeit als dem Leben des Seienden in seiner völligen, ununterbrochenen, schlechthin unveränderlichen Totalität und von der Zeit, die nicht Maß, nicht Zahl, nicht Quantität ist, sondern ein wesenhaftes, der Zukunft zustrebendes Leben führt und von der Geburt dieser Zeit aus der Ewigkeit gesprochen und das Schlußkapitel noch einmal betont hat, daß die Bewegung der Gestirne nicht die Zeit erzeuge, sondern nur anzeige, folgt auf diese von hohem Gedankenflug zeugenden Ausführungen ein äußerst nüchterner Schluß, man könnte auch sagen eine Schlußanmerkung. Denn während mit den Worten: *ἀλλὰ πρὸς τοὺς τοιούτους ἄλλος τρόπος λόγων* (III 7, 13; 263, 1), welche Carl Schmidt mit Recht auf die Gnostiker bezieht, das Buch einen natürlichen Abschluß finden würde, biegt jetzt die Betrachtung auf einmal auf ein ganz anderes Niveau ab. Schon die Eingangsworte: *ἐκεῖνο δὲ ἐνθυμεῖσθαι δεῖ πρὸς ἅπασι τοῖς εἰρημένοις* klingen wie ein späterer Zusatz; wenn man das „*πρός*" mit „bei" übersetzt, wie Müller, so werden sie ganz sinnlos, denn wie sollte man bei der Erörterung der Ewigkeit oder Geburt der Zeit die folgenden Gedanken berücksichtigen können, man muß also das *πρός* schon mit „zu" übersetzen, so daß die Worte sich selbst schon als Zusatz einführen. Nun achte man auf den Inhalt. „Wenn jemand", heißt es, „bei einem sich bewegenden

Menschen wahrnimmt, wieviel er vorwärts kam, so faßt er auch das Quantum der Bewegung auf, und wenn jemand die Bewegung etwa der Schenkel sieht, so sieht er auch das vor dieser Bewegung in ihm vorhandene *κίνημα*, daß es so groß war."[1]) Wie man beim Sehen sich bewegender Schenkel auch das „vor" dieser Bewegung vorhandene *κίνημα* „sehen" soll und nicht nur dieses, sondern auch seine Quantität, ist unbegreiflich. Es wird dann auch im nächsten Satz der Gedanke korrigiert und zwar dahin, daß der während einer bestimmten Zeit sich bewegende Körper zurückgeführt wird auf die *κίνησις τοσήδε*, die die *αἰτία* sein soll — man weiß nicht recht wofür — und auf die Zeit. Wenn wir von hier aus auf den vorigen Satz zurückblicken, so wäre damals also ein abstrakter Grund „gesehen" worden.[2]) Man beachte aber auch, wie äußerlich die Begriffe hier verknüpft werden. Der Verfasser geht von seinen primitiven Erfahrungen aus, nimmt einen sich bewegenden Menschen und will an diesem die plotinischen Thesen sich klar machen. Er findet zunächst den Begriff des sich während einer bestimmten Zeit bewegenden Körpers, den zerlegt er sodann in die Begriffe der bestimmten Bewegung und der Zeit, welche er zugleich in eine höhere Abstraktionsschicht versetzt, und endlich steigt er noch eine Stufe weiter hinauf, indem er die Zeit auf die Bewegung der Seele zurückführt, *ἥτις τὰ ἴσα διειστήκει*. Dieser Zusatz ist merkwürdig, ob man nun mit Müller übersetzt „welche dieselbe Dimension hat" oder aber „die sich in gleiche Abschnitte auseinanderlegt", in beiden Fällen schießt die Verdeutlichung der plotinischen Gedanken, die der Verfasser bezweckt, übers Ziel hinaus, indem sie die Bewegung der Seele zu materiell, zu räumlich auffaßt. Nun aber befindet sich der Verfasser in einer schwierigen Lage. Worauf soll er, der in seiner Abstraktion doch noch weiter schreiten möchte, die Bewegung der Seele zurückführen? Darauf weiß er nur zu antworten: „Worauf er auch will, er wird auf ein Unausgedehntes, Unteilbares

[1]) ib. Z. 5. *ὁρᾷ καὶ τὸ πρὸ τῆς κινήσεως ταύτης ἐν αὐτῷ κίνημα ὅτι τοσοῦτον ἦν.*

[2]) Man vergleiche hierzu VI 3, 23 (311, 17): *δεῖ δὲ οὐ τὰ κινούμενα τὴν κίνησιν εἶναι νομίζειν· οὐ γὰρ οἱ πόδες ἡ βάδισις, ἀλλ' ἡ περὶ τοὺς πόδας ἐνέργεια ἐκ δυνάμεως. ἀοράτου δὲ τῆς δυνάμεως ὑπαρχούσης τοὺς ἐνεργοῦντας πόδας ὁρᾶν μόνον ἀνάγκη, οὐ πόδας ἁπλῶς, ὥσπερ ἂν εἰ ἡσύχαζον, ἀλλ' ἤδη μετ' ἄλλου, ἀοράτου μὲν τούτου, ὅτι δὲ μετ' ἄλλου κατὰ συμβεβηκὸς ὁρωμένου τῷ τοὺς πόδας ὁρᾶν ἄλλον τόπον ἔχοντας καὶ ἄλλον καὶ μὴ ἠρεμεῖν.*

kommen; dieses ist demnach das zuerst Seiende [oder sich Bewegende?] und dasjenige, in dem das andere ist; es selbst aber ist nicht mehr in einem anderen:“[1]) Diese Antwort ist außerordentlich auffallend, denn es heißt im selben Kapitel, daß das vor der Bewegung der Seele Liegende die Ewigkeit ist, welche nicht mit umschwingt oder sich ausbreitet, und weiter war Plotin sich doch über seine eigenen Prinzipien klar und setzte nicht sofort jenseits der Seele das „Erste“, in dem alles ist, vielmehr folgt für ihn zunächst der Nus und dann erst das erste Prinzip, das Eine. Es liegt hier also eine Ansicht der Prinzipienreihe vor, die der der unechten Stücke entspricht. Vielleicht entsteht für den Kommentator die Schwierigkeit an dieser Stelle auch daraus, daß er die von Plotin für das Weltall formulierten Gedanken auf den Einzelmenschen übertragen will und nun nicht recht weiß, was er im Individuum als das der Ewigkeit Entsprechende setzen soll. Daß zugleich die prinzipielle Unklarheit vorliegt, offenbart der nächste Satz, der sagt, daß es sich bei der Weltseele ebenso verhält. Das Ziel dieses Nachtrages aber ist in den folgenden Sätzen ausgedrückt, die recht äußerlich angehängt sind und ausführen, daß die Zeit auch in den Einzelseelen sei, ohne durch diese zerteilt zu werden.

Ein weiteres deutliches Einschiebsel von fremder Hand findet sich II 3, 5 (91, 24): *τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς . . . . ἁρμονία* (92, 13). Diese Stelle steht in den Handschriften an anderem Orte, nämlich am Schluß von Kapitel 12, erst Ficinus hat sie hier eingerückt. Daß sie aber einen an den Rand geschriebenen Zusatz eines Lesers darstellt, machen folgende Gründe wahrscheinlich:

Plotin will die astrologische Lehre widerlegen, daß der Mond in vollem Lichte bei seinem Zusammengehen mit einem anderen Sterne gut, bei abnehmendem Lichte schlecht sei. Er wendet dagegen ein, daß das Vollsein des Mondes doch ganz relativ ist, denn wenn er für uns voll ist, so ist er für einen Stern auf der anderen Seite unerleuchtet und umgekehrt. Ein Leser aber ist damit nicht zufrieden und bemerkt, daß das Unerleuchtetsein des Mondes für uns nur für die Erde Bedeutung hat, daß es aber das Obere nicht beeinträchtigt. Die bekämpfte These sucht er dadurch zu stützen, daß, wenn der Stern infolge seiner Entfernung den Mond nicht unterstütze, dann scheine

[1]) III 7, 13 (263, 11).

es schlechter um ihn zu stehen; für den Vollmond dagegen mache es nichts aus, für ihn könne auch jener Stern fernstehen, wodurch die Theorie etwas modifiziert wird. Daß es sich aber um einen Zusatz handelt, macht die weiter geäußerte Ansicht von Körpern beseelter Wesen, die vom Mond herunterwandeln und mehr oder weniger warm, aber nicht kalt sein sollen, offenbar, denn das sind Ammenmärchen, die der indischen Mythologie nah, Plotin aber fern liegen. Und weiter gibt der Schreiber seine astrologischen Kenntnisse über Jupiter, Morgenstern, Feuerstern, Saturn und Merkur zum besten, die in einer kritischen Auseinandersetzung durchaus keine Stelle hätten. Was dann weiter über die Bedeutung der Galle für den menschlichen Organismus, über die Vergleichung des letzteren mit dem Weltall und über die Sympathie, die auf dem *ἄλογον* beruhen soll, gesagt wird, ist nicht dazu angetan, uns von dem plotinischen Charakter dieses Einschiebsels zu überzeugen.

Die Spuren eines Mediziners, denen wir in I 8 begegneten, finden wir in VI 3, 27 wieder. Nachdem hier darüber verhandelt ist, ob auch der Gegensatz der Bewegung, die Ruhe, eine besondere Gattung sei, und nachdem die *ἠρεμία* als in der sinnlichen Welt existierend von der für das Intelligible geltenden *στάσις* aufs schärfste unterschieden ist, hebt der Schluß des Kapitels: *ἔπειτα δὲ ὁρᾶν δεῖ, τί ἐστιν ἡ στάσις αὐτὴ . . .* diese Unterscheidung wieder auf, ja benutzt mit Vorliebe die *στάσις*, die Plotin dem Intelligiblen zuschrieb, für das Sinnliche, — sei es, daß der Schreiber nicht mit ihr zufrieden war, oder daß er sie nicht verstanden hatte — und führt eine aporetische Untersuchung über das Verhältnis von Krankheit und Gesundheit zu Bewegung und Ruhe, die sich nicht durch philosophischen Geist auszeichnet und resultatlos ausläuft: *ἀλλὰ περὶ τούτων, ὅπῃ δοκεῖ ἑκάστῳ.*

Soviel steht also fest, daß sich in dem überlieferten Werk Plotins mannigfache spätere Zusätze befinden, und daß sie sich nicht nur auf einzelne kurze Sätze, wie man bislang annahm, beschränken, sondern daß sie auch in größeren Abschnitten, ja in ganzen Büchern bestehen. Das ist das Hauptresultat dieser Untersuchung.

Die Frage der Mitarbeit an Plotins Werk.

1. Porphyrs Anteil.

Das eben genannte Ergebnis ist für uns die Hauptsache, da wir auf eine Darstellung der Entwicklung Plotins und seines Systems hinstreben. Dennoch können wir die Frage, wer denn nun an Plotins Werk mitgearbeitet hat, nicht ganz unterdrücken, obwohl ihre genaue Beantwortung außerordentlich schwer ist. Daß Porphyr sehr stark beteiligt ist, geht aus seinen eigenen Worten hervor. Er berichtet am Schluß der vita, er habe zu einigen Büchern ὑπομνήματα verfaßt, ohne bestimmte Ordnung, bewogen durch die Bitten seiner Freunde, darüber zu schreiben, worüber sie mehr Klarheit zu haben wünschten. Was diese ὑπομνήματα bedeuten, darüber brauchen wir uns nicht lange den Kopf zu zerbrechen, denn es geht aus dem Zusammenhang hervor, daß es sich um Erläuterungen und Erklärungen einiger plotinischer Bücher und der in ihnen enthaltenen Sätze handelt. Da nun einerseits nicht gesagt wird, daß diese ὑπομνήματα in der vorliegenden Ausgabe vorhanden sind, da vielmehr aus der Nichterwähnung im Folgenden[1]) das Gegenteil hervorzugehen scheint und da überdies in den porphyrischen Sententiae derartige Erläuterungen vorliegen, die sich teilweise außerordentlich eng an den plotinischen Text anschließen,[2]) so ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß in der vorliegenden Ausgabe keine ὑπομνήματα enthalten sind. Ferner habe er, so fährt Porphyr fort, die κεφάλαια aller Bücher, außer desjenigen über das Schöne nach der chronologischen Ausgabe der Bücher verfaßt, und in dieser Ausgabe seien die Kephalaia zu jedem Buch vorhanden. Es geht daraus also hervor, daß Porphyr schon an der früheren Ausgabe der einzelnen Bücher mitgearbeitet und damals schon die Kephalaia verfaßt hat, die er jetzt in die lange nach Plotins Tode erscheinende Gesamtausgabe aufnimmt.

[1]) 26, 15 f.

[2]) Besonders 18, 20, 21.

Was aber bedeuten die Kephalaia? Es kann sich bei ihnen nicht um Überschriften der Bücher handeln, denn die nennt Porphyr (vit. 4) ἐπιγραφαί oder um solche der Kapitel,[1]) denn von diesen müßte doch im Text irgendeine Spur vorhanden sein, was nicht der Fall ist. Vielmehr finden sich bei den späteren Neuplatonikern, z. B. bei Proclus in rem publ. I oder bei Jamblichus de communi mathematica scientia (ed. N. Festa Lpzg. 1891) Kephalaia, und es sind das Inhaltsangaben, die die Hauptpunkte der Untersuchung hervorheben. Aber daraus darf man nun nicht mit Müller schließen, daß sie bei Plotin Indizes der Kapitel und der in ihnen behandelten Fragen „an der Spitze eines jeden Buches" gewesen seien, sprechen doch die Aristoteleskommentare häufig von κεφάλαια τῶν εἰρημένων, auch weiß ich nicht, woher er die Kunde hat, daß der Verfasser der Theologie des Aristoteles, „einerlei ob ein Graeculus oder der Araber, sie in seinem Exemplar noch vorfand."[2]) Wichtiger für uns ist, ob nicht in unserem Text noch solche porphyrische Kephalaia vorkommen, d. h. Zusammenfassungen von längeren Untersuchungen in kürzeren Sätzen, die wohl an der Spitze, aber auch am Ende einer Gedankenentwicklung und auch in der Mitte eines Buches stehen können (= summa im Lateinischen).

Nun findet sich der Ausdruck Kephalaion tatsächlich an zwei Stellen. III 6, 3 heißt es: κεφάλαιων δὲ ἱκανόν (d. h. als Zusammenfassung möge genügen): εἰ τὰς ἐνεργείας und nun folgt in der Tat eine Zusammenfassung des Inhalts der vorigen Kapitel. IV 3, 5E heißt es: εἴρηται δὴ κεφάλαιον τοῦ λόγου und wieder folgt eine Rekapitulation der voraufgehenden Untersuchung. Zumal Volkmann und Müller diesen Satz beanstandet haben, ohne an das Wort Kephalaion dabei zu denken und zumal der erstere an Porphyr als Verfasser dieses Einschiebsels dachte, glaube ich, werden wir nicht fehlgehen, wenn wir an beiden Stellen Überbleibsel der porphyrischen Kephalaia erblicken. Auch der Schluß von IV 2 (8, 6): ἔστιν οὖν ἡ ψυχὴ ἓν καὶ πολλὰ οὕτως.. stellt offenbar eines jener Kephalaia dar, denn es soll den Inhalt des Buches in kurzen Sätzen zusammenfassen und tut das auf sehr äußerliche, den früheren Erörterungen gar nicht entsprechende Weise: die Seele solle eines und vieles sein, die Begriffe in den Körpern vieles und eines (eine bloße Taschenspielerunter-

[1]) Wie Mutschmann Hermes 46 (1911) S. 103f. annimmt.

[2]) Rhein. Mus. LXX. 1915. S. 43.

scheidung!), die Körper nur vieles, was wiederum nicht zutrifft, und das höchste Prinzip, wobei wahrscheinlich an den Nus gedacht ist, da dieser sonst ganz ausgelassen wäre, nur eines. Nehmen wir nun einen Ausspruch Porphyrs hinzu: sent. 5. *ἡ μὲν ψυχὴ τῆς ἀμεριστου καὶ περὶ τὰ σώματα μεριστῆς οὐσίας μέσον τι, ὁ δὲ νοῦς ἀμέριστος οὐσία μόνον, τὰ δὲ σώματα μεριστὰ μόνον, αἱ δὲ ποιότητες καὶ τὰ ἔνυλα εἴδη περὶ τὰ σώματα μεριστά*, so finden wir außer einer wörtlichen Übereinstimmung dieselben äußerlichen Unterscheidungen wieder. Nun erinnern wir uns, daß auch I 8, und zwar im Kapitel 8, eine derartige Zusammenfassung enthielt.[1]) Daß nicht die Kephalaia aller Bücher erhalten sind, darf nicht erstaunen. Vorhanden scheinen diejenigen zu sein, die in den Text hineingerieten und die der Abschreiber deshalb Plotin selbst zuschrieb. —

Bis hierhin scheint mir die Auslegung des Schlusses der vita ziemlich eindeutig zu sein. Eine Schwierigkeit aber bietet der Schluß des Satzes, dessen Anfang wir schon interpretiert haben: *ἀλλ' ἐν τούτῳ οὐ τὰ κεφάλαια μόνον καθ' ἕκαστον ἔχκειται τῶν βιβλίων, ἀλλὰ καὶ ἐπιχειρήματα, ἃ ὡς κεφάλαια συναριθμεῖται.* Was sind nun die *ἐπιχειρήματα*? Aristoteles versteht unter *ἐπιχείρημα* im prägnanten Sinne einen dialektischen Schluß;[2]) das *ἐπιχείρημα πρός τι* bedeutet ihm Angriff,[3]) das *ἐπιχείρημα κατά τινος* Anklage im Gerichtswesen.[4]) Die beiden letzten Bedeutungen können hier nicht in Frage kommen, wohl aber die erste: es kann sich also um einen Schluß, sagen wir lieber um eine Schlußfolgerung aus den plotinischen Gedanken handeln. Daß sich der Begriff des Epicheirema im Laufe der Zeit abgeschliffen und nicht mehr jenen prägnanten Sinn, den ihm Aristoteles gab, behalten hat, das beweisen Quintilian, der es mit argumentum übersetzt[5]) und die Aristoteleskommentatoren, die es mit *πίστις* (= argumentum, Beweismittel)[6])

[1]) Deutliche *κεφάλαια* finden sich noch IV 4, 34E u. III 1, 10.

[2]) Top. 11. 162a 16: *ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός.* 163a 36: *πρὸς ἅπασάν τε θέσιν καὶ ὅτι οὕτως καὶ ὅτι οὐχ οὕτως τὸ ἐπιχείρημα σκεπτέον καὶ εὑρόντα τὴν λύσιν εὐθὺς ζητητέον.*

[3]) Top. 111b 12.

[4]) *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον* 1426 b 36.

[5]) Quintilian. Inst. 5, 10, 1. Nunc de argumentis: hoc enim nomine complectimur omnia, quae Graeci *ἐνθυμήματα, ἐπιχειρήματα, ἀποδείξεις* vocant, quamquam apud illos est aliqua horum differentia, etiam si vis eodem fere tendit.

[6]) XXI, 2. p. 8, 36.

oder mit *διαιολογία* (= argumentatio)[1]) zusammenstellen. Die Epicheiremata sind also Versuche Porphyrs, die Schlußfolgerungen aus den plotinischen Gedanken darstellen und möglicherweise — eine Notwendigkeit liegt hierfür nicht vor — so erfolgen können, daß sich den plotinischen Thesen in Gestalt eines Einwandes (Angriffes!) eine Antithese gegenüberstellt, die aber nur dazu dient, die plotinischen Gedanken zu verdeutlichen.[2]) Wir können daher Volkmann nicht zustimmen, der in kurzen eingeschobenen Sätzen Spuren dieser Epicheiremata finden wollte, denn was hätte dann der Zusatz, *ἃ ὡς κεφάλαια συναριθμεῖται*, für einen Sinn? Auch Müller irrt, wenn er sagt: „Zu den Kapitelüberschriften sind noch Argumente getreten oder die Indizes der Kapitel sind zu Inhaltsangaben erweitert",[3]) denn die Kephalaia sind gar keine Kapitelüberschriften, und ein Index wäre in diesem Sinne schon eine Inhaltsangabe und brauchte nicht erst zu einer solchen erweitert zu werden. Was Porphyr mit dem Zusatz: *ἃ ὡς κεφάλαια συναριθμεῖται* bezweckt, ist deutlich. An dem Hinzufügen der Kephalaia nahm nach seiner Ansicht ein Leser seiner Zeit keinen Anstoß, wohl aber an dem der Epicheiremata; er sucht also deren Hinzufügen zu rechtfertigen, indem er sagt: diese Epicheiremata zählen auch als Kephalaia, d. h. sie dienen nur der Zusammenfassung und der Verdeutlichung der plotinischen Gedanken, verfolgen also das Interesse des Lesers. Er konnte aber beide Begriffe vereinigen, weil sie für sein Bewußtsein unter dem Oberbegriff des argumentum enthalten waren und zwar derart, daß die Kephalaia die Hauptargumente sind, die sich ohne weiteres aus den plotinischen Sätzen ergeben, hingegen die Epicheiremata mehr gelegentliche[4]) Folgerungen, die erst Porphyr aus ihnen ableitet. — Der Schluß von III 7 und der von II 2 können solche Epicheiremata sein, stellen sie doch Schlußfolgerungen aus den plotinischen Gedanken dar, und es würde auch zu begreifen sein, daß sie als Kephalaia mitgezählt werden, stehen sie doch am Ende der Untersuchung und sollen diese zusammenfassen.

---

[1]) XXI, 2. p. 291, 3.

[2]) Beispiele von *ἐπιχειρήματα* z. B. bei Olympiodor. in Plat. Phaed. ed. W. Norvin; Lpz. 1913.

[3]) a. a. O. 44.

[4]) Hermog. de inv. 3: *εὑρίσκεται τοίνυν πᾶν ἐπιχείρημα γινόμενον ἀπὸ τῆς πεποιτάσεως.*

Wichtig ist jedenfalls das Geständnis Porphyrs, daß er in seine Ausgabe nicht nur kurze Inhaltsangaben oder Zusammenfassungen, sondern auch — das kann man ohne weiteres schließen — Stücke, die nicht nur Zusammenfassungen plotinischer Gedanken sind und die infolgedessen auch etwas länger sein mußten, eingefügt hat. Daß er dabei ziemlich selbstherrlich vorging, erhellt aus seinen Worten, er habe nicht nur die Interpunktion gesetzt und die Aussprache verbessert, sondern: *καὶ ὅ τι ἂν ἡμᾶς ἄλλο κινήσῃ, αὐτὸ σημανεῖ τὸ ἔργον.* Porphyrs Tätigkeit ist also ziemlich weit gegangen, und es können eine Reihe der angeführten kleineren Zusätze von ihm stammen, er kann z. B. der Dämonenfreund sein, aber das für jedes kleine Sätzchen zu beweisen ist sehr schwierig. Eine Frage jedoch bedarf noch der Erledigung. Da wir wissen, daß Porphyr kleinere Stücke einschob, sollte er das nicht auch mit größeren getan haben? Sollte der Schritt von einem kleineren Epicheirema zu einer etwas längeren Abhandlung zu groß sein?

Zum Leben Porphyrs ist I 9 in Beziehung gesetzt worden. Porphyr wurde einmal, wie er berichtet, von Plotin vom Selbstmord zurückgehalten, und Eunapius[1]) behauptet, daß Plotin im Anschluß an diesen Vorgang I 9 verfaßt habe. Wenn nun das auch nicht möglich ist, da nach Porphyrs Angabe dieses Buch schon vorlag, als er nach Rom kam, so wäre doch nicht ausgeschlossen, daß Porphyr die uns vorliegende Schrift, die, wie wir sahen, wahrscheinlich eine Paraphrase einer längeren verlorenen Abhandlung darstellt, in der Erinnerung an jenes Gespräch aufzeichnete. Daraus würde sich auch der Hin- und Herfragestil und die abgekürzte Wiedergabe der Gedanken erklären. Für diese Möglichkeit sprechen weiter folgende Gründe:

1.) Christliche Schriftsteller behaupten, daß Porphyr in seiner Jugend Christ gewesen und erst infolge einer durch Christen ihm zugefügten Mißhandlung zum Heidentum übergetreten sei,[2]) andere lassen ihn in seiner Jugend den christlichen Origenes in Alexandria hören,[3]) welche Behauptungen so unbeweisbar wie unwiderleglich sind,

---

[1]) Vita Porphyrii.

[2]) Sokr. H. eccl. III 23.

[3]) Vincent. Lirin. Commonit. c. 23. Zeller a. a. O. III 2. 693, 1. Bidez bringt hierüber nichts Neues.

2.) hat er eine Schrift *περὶ ψυχῆς ἐπανόδου* geschrieben, woraus wir sehen, daß ihm das hier vorliegende Problem am Herzen lag,

3.) berief er sich nach Augustins Zeugnis[1]) häufig auf Chaldäer und Inder und hatte für Orakel eine besondere Vorliebe,[2])

4.) finden sich in seinen sententiae verwandte Gedanken, er spricht nämlich dort von derselben Bindung der Seele durch den Körper.[3])

Noch ein zweites der unechten Bücher kann möglicher Weise von Porphyr stammen, nämlich IV 1, denn dieses stellt eine Paraphrase von IV 2 dar, findet sich in den Handschriften auch hinter IV 2, könnte sich also an das dort nachgewiesene Kephalaion als ein Epicheirema angeschlossen haben, zumal es von demselben Geist äußerlicher Reflexion getragen ist.

Diese Möglichkeiten fordern zu einer eingehenderen Prüfung auf, als das in diesem Zusammenhang angängig ist. Daß Porphyr sich in der Tat bemühte, wie Plotin zu schreiben,[4]) wolle man bei diesen Untersuchungen berücksichtigen.

---

2. Amelius' Anteil.

Während die Möglichkeit, Porphyrisches in den Enneaden zu finden, nach Lage der Dinge schon lange in Betracht gezogen wurde, hat man eine andere Möglichkeit bislang übersehen, nämlich die, daß auch Amelius am plotinischen Werk beteiligt ist. Wenn man die porphyrische vita aufmerksam durchliest, so muß es auffallen, wie häufig Amelius — und zwar mit Plotin in einem Atem — genannt wird. Er ist nicht nur einer seiner eifrigsten Anhänger, der ihn um Aufzeichnungen bittet, der sich 24 Jahre bei ihm aufhält und von ihm mit der Widerlegung der Zweifel Porphyrs betraut wird, sondern Longin widmet seine Abhandlung über den Zweck Plotin und Gentilianus Amelius und nennt beide in der Widmung dreimal nebeneinander. Dieser Amelius verfaßte nun *σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν*, Berichte über die Vorträge und Diskussionen, an die hundert

[1]) De Civ. Dei X.

[2]) Porphyrii reliquia de philosophia ex oraculis haurienda, ed G. Wolff.

[3]) 8.

[4]) vita 21 (21, 4): *πρὸς ζῆλον τῶν Πλωτίνου γράφων ἀφεώρων.*

Bücher; diese Tätigkeit setzt er auch noch fort, als Porphyr schon in Rom war. Weiter berichtet Porphyr, daß er jenen zum Aufzeichnen ermutigte.[1]) Endlich wissen wir, daß auch Amelius Abschriften der plotinischen Werke verfertigte, die schon Longin für fehlerhaft erklärte,[2]) der nach Porphyrs Ansicht der größte Kritiker seiner Zeit war. Diese Abschriften hielt Porphyr für die besten, da sie direkt vom Original genommen seien, und es ist daher sehr wahrscheinlich, daß er gerade diese benutzt hat. Es besteht also sehr wohl die Möglichkeit, daß Amelius an der vorliegenden Ausgabe der Enneaden beteiligt ist, sei es, daß er beim Abschreiben Veränderungen vornahm, sei es, daß von den *σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν* etwas aufgenommen wurde. Wenn das der Fall wäre, so würde man auch den Vorwurf des Plagiats an Numenius, der damals von griechischer Seite gegen Plotin erhoben wurde, verstehen, denn Amelius hatte jenen ausgeschrieben und auswendig gelernt und fühlte sich auch bewogen, auf jenen Vorwurf zu antworten.

Die Nachrichten über Amelius habe ich gesammelt und hoffe sie später in anderem Zusammenhange veröffentlichen zu können, hier begnüge ich mich damit, sie anzugeben und nur das herauszuheben, was zur Entscheidung der vorliegenden Fragen von Wichtigkeit ist.[3]) Er ist eine Größe fünften

---

[1]) ib. 18 E: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἀμέλιον εἰς τὸ συγγράφειν προὐθυμον ἐποίησα.*

[2]) ib. 19. 20.

[3]) Es kommen in Betracht:

A. Für das Leben. Porph. vit. Plot. c 3 (Müll. 5, 28), ib. 5 (7, 23), ib. 7 A (9, 23), ib. 10 E, ib. 2 (4, 22), Procl. in Tim. 233 B (Diehl II 300, 23), Suidas Lex. (Bernhardy. p. 273).

B. Für die schriftstellerische Tätigkeit. Porph. L. c. 3 (5, 35), ib. 4 A (5, 39), 16 (15, 22), 17 A (15, 29), 18 (16, 38), Longinus ap. Porphyr lc. 20 (20, 13), et 19 (17, 31), Porph. l. c. 20 (18, 16).

C. Für die Beurteilung des Amelius. Longin. ap. Porph. l. c. 20 (20, 2), Porph. l. c. 21 (21, 3), Porph. ib. 21 (21, 3), Proclus in rem. publ. II 275, 30 Kroll. II, 29, 5, II 30, 6, Procl. in Tim. 121 C, in Tim. 24 D (I 77, 24), Syrian. in Ar. Met. 2, M 2. 883 a. et M 5. 900 a.

D. Für seine Schule. Procl. in Tim. 226 B (II 277, 26), Syrian. in Ar. Met. M 8. 915 a.

E. Für seine Lehre. Procl. in Tim. 93 D. (I 306, 1), 121 C (I 398, 16), 286 A (III 103, 18), 4 D (I 12, 4), 94 E (I 309, 14), 131 C (I 431, 26), 102 E (I 336, 19), 129 E (I 425, 16), 24 C (I 76, 21), 233 B. Procl. in Alc. pr. (Cousin op. ined. 380, 30), in Cratyl. 60 (Pasq. 56, 13), in rem. publ. II 31, 22; I 24, 8; II 29, 5. Syrianus in Ar. Met. M 4 (899 b, 24), M I. 915 a. Stobaeus Ecl. I 866 (Wachsm.

oder sechsten Ranges. Nach Longin hielt er sich an die Lehren Plotins, war aber breit in der Ausführung (Porph. vit. 20), Porphyr wirft ihm unphilosophischen Geist vor (ib. 21) und sieht etwas verächtlich auf seinen Rivalen herab; Proclus nennt ihn zwar den Edlen, γενναῖος (in Tim. 24 C, 94 E, 102 E; in rem publ. II 275, 30 Kroll.; in Parm. Cousin 846) und würdigt seine Darstellung mit den Worten θαυμαστῶς (in Tim. 121 C) und δαιμονίως (in rem publ. II 29, 5). Aber wir dürfen diese Schätzung mit Syrian, der ihn als γενναῖος (in Ar. Met. M 2. 883 a) und ἐλλογιμώτατος (ib. M 5. 900 a) bezeichnet, nicht für bare Münze nehmen. Denn das Urteil des Proclus ist gemischt aus Sympathie und Ironie. Einerseits fühlt er, daß der Weg von Plotin zu ihm selbst mehr über Amelius und Theodor von Asine, als über Porphyr und Jamblich führt. Andrerseits macht er sich mit Porphyr über des Amelius merkwürdige Verbesserung des platonischen Textes und die daran anschließenden Freuden und Leiden lustig (in Tim. 233 B). An dieser Stelle wirkt offenbar das Urteil des Porphyr nach, an anderen das des Jamblich, aus dessen Streitschrift gegen Amelius und Numenius er vermutlich einen großen Teil seiner Kenntnisse der Lehren des Amelius schöpfte.[1])

Durch die Vorbereitung des triadischen Schemas wurden er und sein Kreis die Vorgänger des Proclus. Amelius unterscheidet sich nämlich dadurch von Plotin, daß er die Dreiteilung im Nus, die sich schon bei Plotin bildet, die Teilung nämlich in ὄν, νοῦς, ζωή, weiterführt und nun zu drei Geistern und drei Demiurgen kommt.[2]) Wenn ferner Plotin die Logoi im Geiste,

---

I 365, 9), I. 864 (W. I 364), I 886. I 888. I 898. I. 902. Olympiod. in Plat. Phil. (Stallb. ed. Pl. Ph. p. 265). Damascius de princ. c. 61. Kopp. p. 173. Aeneas Gazaeus, Theophr. p. 12 Boiss. (Thedinga Numen. LVII).

F. Als Fragmente. Procl. in Tim. 110 A (I 361, 26), 249 A (III 33, 33), 205 C (II 213, 9), in rem. publ. II 30, 6, II 275, 30, in Parm. (ed. Cousin 846, 22). Eusebius praep. ev. XI 18 E. Syrianus in Ar. Met. M 5. 900 a 30 (119, 8 Kroll). M 2. 883, a 30 (88, 32 Kr.) Porphyr. Vit Plot. 17 (M. 16, 3).

[1]) Herr Dr. A. Spanier scheint mir das Letztere mit Recht aus Stellen wie der folgenden zu schließen:

Procl. in Tim. 226 B (II 227, 26): *ὁ δέ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἅπασαν τὴν τοιαύτην θεωρίαν ἐπερράπισεν ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἀμφὶ Ἀμέλιον -- οὕτω γὰρ ἐπιγράφει τὸ κεφάλαιον -- καὶ δὴ καὶ Νουμήνιον ἀντιρρήσεσιν, εἴτε τοῦτον εἰς ἐκείνους ἀναπέμπων εἴτε καὶ ἐκείνοις ἐντυχών που τὰ ὅμοια γοάφουσι περὶ τούτων· οὐ γὰρ ἔχω λέγειν.*

[2]) In Tim. 93 D (I 306, 1). Den ersten nannte er den seienden, *ὄντα*, den zweiten den habenden, *ἔχοντα*, den dritten den sehenden, *ὁρῶντα*.

in der Seele und in der Natur unterschieden hatte, so fragt er, wie die Dinge an diesen drei verschiedenen Logoi teilnehmen, und kommt zu dem Resultate, daß eine dreifache Teilnahme, und zwar eine eigentliche Teilnahme (*κυρίως μεταλαμβάνειν*) oder eine *τύπωσις* von Seiten der Logoi der Natur, eine Einstrahlung (*ἔμφασις*) der seelischen Logoi und eine Verähnlichung (*ὁμοίωσις*) an die geistigen Logoi statthat.[1]) In der Psychologie neigte er neupythagoreischen Zahlenspekulationen zu und hielt die Weltseele, die alle Einzelseelen umfassen sollte, für numerisch eine (Stob. Ecl. I 888). Seine ethischen Ansichten sind unbedeutend, seine Auslegungen Platos spielerisch, allegorisch und an Einzelheiten haftend.

Findet sich nun unter den unechten Stücken etwas, das von Amelius stammen könnte? Ich glaube das Buch V 7 verdient in diesem Zusammenhang eine genauere Berücksichtigung. Wir fanden dort, daß der Verfasser sehr stark stoisch beeinflußt sei. Amelius aber war ein Schüler des Lysimachus, den Longin unter die Stoiker rechnet.[2]) Daß er Ideen der Teilwesen annahm, wissen wir aus Proclus in Tim. 129 E, daß er vor der Unendlichkeit der Ideen nicht zurückschreckte, aus Syrian, in Ar. Met. M 8, 915 a; gerade diese Lehre aber ist für V 7 charakteristisch.[3]) Daß in der Teilseele der ganze intelligible Kosmos enthalten sei, behauptete er nach Stobaeus,[4]) wenn auch schwankend. Seine besondere Vorliebe für den Begriff des Logos beweist das Fragment bei Eusebius.[5]) Der Ausdruck V 7, 3 (202, 11) *ἐν τῷ ἔχοντι τοὺς λόγους* erinnert an seinen *νοῦς ἔχων*. Für die Probleme der Zeugung interessierte er sich, wie aus der Stelle bei Procl. in rem publ. II 31, 22 (Kroll) hervorgeht. Der Gedanke der Periode findet sich ebendort II 30, 6. Und endlich spricht die aufgewiesene Form der Untersuchung sehr dafür, daß es sich um eines der *σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν* handelt, zumal die Darstellung sich der Dialogform annähert, welche Amelius aus Numenius vertraut war.

---

[1]) Syrian. in Ar. Met. M 5. 900a. 30 (119, 8 Kr.). Es folgt hieraus, daß Procl. in Parm. (Cousin 846, 22), sicher auf Amelius zu beziehen ist, welche Beziehung schon Cousin als möglich hingestellt hatte.

[2]) Porph. vita Pl. 20.

[3]) V 7, 1 (200, 27): *τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν οὐ δεῖ δεδιέναι*. ib. 3 (202, 13) *οὐ ζητητέον τὸ ἐν τοῖς σπέρμασι καὶ τοῖς λόγοις ἄπειρον*.

[4]) Ecl. I 866.

[5]) Praep. ev. XI 18 E.

Wir müssen deshalb die Möglichkeit, daß er V 7 verfaßte, vor allen anderen auszeichnen.

Da sich auch in I 8 die Wiedergabe einer Diskussion findet, so ist das Naheliegendste, wiederum an Amelius als Verfasser zu denken, schrieb er doch 100 Bücher dieses Inhalts, während uns das von keinem anderen Schüler überliefert worden ist. Dafür würde auch die, gegenüber dem frühen V 7, gereifte, eine gewisse Übung voraussetzende Darstellung sprechen. Nachzuweisen, daß er der Schreiber war, ist natürlich bei einem so objektiven Bericht besonders schwer, obwohl der Inhalt des Stückes und die Ablenkung des Gedankens, die wir festgestellt haben, sich sehr wohl mit dem vereinigen ließen, was uns von Amelius überliefert ist. Die Weitschweifigkeit, die ihm Longin vorwarf, und die Ungeeignetheit zur Wiedergabe abstrakt-philosophischer Gedanken würden für das vorliegende Buch zutreffen.

Dieselbe Möglichkeit ergibt sich für das Buch II 2 oder wenigstens für dessen beide erste Kapitel, da auch diese einen Bericht über eine Diskussion darstellen. Sachliche Gründe lassen sich hier freilich wenige anführen, weil wir über seine Kosmologie kaum unterrichtet sind und weil es sich im übrigen um einen objektiven Bericht handeln kann, hinter welchem der Verfasser zurücktritt. Also Amelius hat wahrscheinlich V 7, möglicher Weise auch den zweiten Teil von I 8 und die beiden ersten Kapitel von II 2, vielleicht auch II 6, verfaßt.

---

3. Des Eustochius Anteil.

Wir hatten schon in I 8, 8 und VI 3, 27 die Spuren eines Arztes entdeckt. Sollten sich nicht noch mehr solche auffinden lassen? An diesem Punkte kann uns eine Beobachtung Jaegers weiterführen. Er behauptet nämlich, daß als Quelle von II 8 Galen in Betracht komme.[1]) Wenn dieser nun auch nicht einzige Vorlage sein kann — verwarf doch Galen die hier vorgetragene Theorie der εἴδωλα — so ist doch das bedeutsam, daß auch ein medizinischer Schriftsteller Quelle ist. Weiter würde sich der Inhalt sehr wohl mit den Interessen und Auffassungen eines medizinisch-naturwissenschaftlich gebildeten Mediziners

[1]) W. W. Jaeger, Nemesios. 46.

und auch mit dem Inhalt von I 8, 8 und VI 3, 27 vertragen. Mit I 8, 8 würde es nach der inhaltlichen Seite (materialistischer Standpunkt), mit VI 3, 27 nach der formalen Seite (Resultatlosigkeit der verschiedene Standpunkte anführenden Untersuchung) übereinstimmen.

Aber diese Möglichkeit zur Gewißheit oder nur zur Wahrscheinlichkeit zu erheben, ist schier unmöglich, da uns von Eustochius' Ansichten nichts überliefert ist. Wahrscheinlich wird seine Mitarbeit dadurch, daß im Altertum eine Ausgabe Plotins von seiner Hand existierte, die z. B. die vierte Enneade anders einteilte.[1]) Übrigens glaubte schon Creuzer Spuren der Eustochianischen Rezension, wenn auch ganz anderer Art, gefunden zu haben; er wollte die Unstimmigkeiten betreffs I 9 und der vierten Enneade — Eusebius überliefert eine längere Stelle aus dem zweiten Buche Plotins über die Unsterblichkeit, welche Creuzer in den Handschriften nicht fand, welche aber der Marcianus 240 in IV 7, 8 (113, 1) einflicht — auf die doppelte Rezension zurückführen. Wenn auch Creuzer in diesen Einzelheiten kaum recht hat, so ist doch die Möglichkeit einer Beteiligung des Eustochius nicht von der Hand zu weisen.

---

4. Zusammenfassung.

Fassen wir die Resultate zusammen. Es finden sich im plotinischen Werk unechte Sätze, Abschnitte, Bücher. Dieses Unechte verteilt sich auf mehrere Hände. Porphyr hat Kephalaia, Zusammenfassungen des Inhalts zu den einzelnen Büchern verfaßt, Spuren davon fanden wir an einigen Stellen; er hat weiter Epicheiremata, Versuche, die Schlußfolgerungen aus den plotinischen Gedanken ziehen und die er auch unter die Kephalaia rechnen wollte, hinzugefügt; vielleicht sind III 7, 13 E oder II 2, 3 als solche Epicheiremata anzusprechen. Von den unechten Büchern bezeichneten wir I 9 und IV 1 als möglicher Weise von Porphyr stammend. Alle unechten Bücher aber auf Porphyr zurückzuführen, ist bei der Verschiedenheit des in ihnen vertretenen Standpunktes unmöglich.

Dem Amelius glaubten wir mit Wahrscheinlichkeit V 7, als bloß möglich II 6, II 2, 1—2 und die Darstellung der Diskussion

---

[1]) Scholion zu IV 4, 29.

[2]) Oxf. Ausg. III 80, 200, 202.

in I 8 zuschreiben zu können, alle 4 Stücke ordnen sich dem Begriff *σχόλιον ἐκ τῶν συνουσιῶν* unter. Spuren eines Arztes, vielleicht des Eustochius, fanden wir in VI 3, 27, I 8, 8 und II 8. Daß auch andere Unbekannte zu der Verderbnis des Textes beigetragen haben und daß auf ihr Konto manche der kleineren Stellen zu setzen ist, ist sehr wahrscheinlich. III 9 erweist sich bei genauerer Untersuchung als aus dem gnostischen Kreise des Adelphius und Aquilinus stammend.

Wenn wir uns nun fragen, wie ist es möglich, daß sich so viel Unechtes, insbesondere ganze unechte Bücher im plotinischen Werk finden, so müssen wir uns zunächst daran erinnern, daß diese Tatsache für das Altertum nichts Auffallendes hat. Denn dasselbe wissen wir z. B. von Plato, Aristoteles und Philo. Schon im Altertum wurden 7 platonische Dialoge: *περὶ δικαίου*, *περὶ ἀρετῆς*, Demodokos, Sisyphos, Halcyon, Eryxias, Axiochos, die Definitionen und die Epinomis für unecht gehalten, und Zeller z. B. bezweifelte die Echtheit des Menexenus, des Io, des größeren Hippias, des ersten Alkibiades und hielt den zweiten Alkibiades, den Theages, die Anterasten, den Hipparch, den Minos, den Klitophon, die Epinomis, die Definitionen und die Briefe sicher für unecht.[1]) Wenn man auch heute dazu neigt, eine Reihe der genannten Dialoge wieder für echt zu erklären, so ändert das doch an dem Tatbestand nichts, daß unter dem Namen Platos Schriften im Umlauf waren und sind, die nicht von Plato stammen. Unter den aristotelischen Werken sind die Schrift *περὶ ἑρμηνείας* schon von Andronikus, die Kategorien in neuerer Zeit von Prantl angezweifelt worden, während die Schrift *περὶ κόσμου*, wie auch der Aufsatz *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* sicher als unecht gelten. Schon Jul. Scaliger[2]) mutmaßte, daß Schriften des Aristoteles aus Aufzeichnungen seiner Zuhörer hervorgegangen seien, welcher Ansicht sich auch Bonhöffer anschließt[3]); dieser sieht z. B. in Met. *α* eine Schülerkompilation. Auch unter Philons Werken ist die Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* und die *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* angezweifelt worden. Daß aber in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten sogar schon zu Lebzeiten des Autors an dessen Schriften die mannigfachsten Änderungen vorgenommen wurden,

---

[1]) a. a. O. II 1, 474f.

[2]) In Ar. de plant. I 11.

[3]) Windelband-Bonhöffer, Gesch. d. antiken Phil. 1912. S. 215.

wissen wir aus einem Stoßseufzer Galens: *πολυειδῶς ἐλωβήσαντο τοῖς ἐμοῖς βιβλίοις, ἄλλοι κατ' ἄλλα τῶν ἐθνῶν ἀναγιγνώσκοντες ὡς ἴδια, μετὰ τοῦ τὰ μὲν ἀφαιρεῖν, τὰ δὲ προστιθέναι, τὰ δὲ ὑπαλλάττειν* (De propr. libr. XIX 9 Kühn). Auch Vorlesungen der Lehrer wurden häufig von den Schülern veröffentlicht. Die Belege erübrigen sich hier[1]), da uns ja für Amelius das Verfassen von solchen Schriften bezeugt ist.

Das Vorhandensein unechter Schriften bei Plotin ist also durchaus nicht verwunderlich, zumal ihre Fälschung noch dadurch begünstigt wurde, daß Plotin das Geschriebene wegen seines Augenleidens nicht noch einmal durchlas, daß er auf Orthographie und Silbentrennung nicht achtete[2]) und seine Logoi zunächst nur einem kleinen Kreise zugänglich machte.[3])

Wie aber konnte Porphyr unechte Bücher aufnehmen, von denen er doch ausdrücklich angibt, daß sie von Plotin stammen? Da sie zum größten Teil der ersten Periode angehören, könnte man sagen: ihm wurden die Schriften als von Plotin stammend übergeben und er hielt sie dafür. Das der zweiten Periode entstammende II 2 glaubte er vielleicht als aus den Vorlesungen hervorgegangen aufnehmen zu dürfen, ebenso wie den zweiten Teil von I 8. Dann blieben aber immer noch die Bücher I 9 und IV 1, die wir in eine mögliche Beziehung zu Porphyr setzten. Müssen wir nicht seine bona fides in diesem Punkt anzweifeln? Bezeichnet er nicht etwas als plotinisch, von dem er weiß, daß es nicht von Plotin stammt? War er nicht auf dem Gebiet der schriftstellerischen Unwahrhaftigkeit sehr erfahren[4]), beschuldigte er nicht eine ganze Reihe von Schriftstellern des Plagiats, während er selbst andrerseits sich des Plagiats schuldig machte, indem er Gedanken aus Plotin[5]) und, worauf mich Thedinga aufmerksam macht, auch aus Theophrast und Plutarch in seine eigenen Schriften aufnahm, mußte er nicht aus Liebe zur Zahlenspielerei immer 9 Schriften verwandten Inhalts haben, die ihm fehlten, hatte er nicht den Ehrgeiz wie

[1]) Sie finden sich bei Freudenthal, Hellenistische Stud. 3. S. 303, 1.

[2]) vit. 8.

[3]) ib. 4.

[4]) Vgl. das Bruchstück aus der *φιλόλογος ἀκρόασις* des P. bei Eusebius pr. ev. 464a—468b, abgedr. bei Stemplinger, Das Plagiat i. d. gr. Liter. Lpz. 1912.

[5]) Sent. 18, 20, 21, die plotinischen Stellen in der Ausgabe Mommerts unter dem Text.

Plotin zu schreiben, und ist es daher nicht psychologisch zu begreifen, daß er Unplotinisches aufnahm?

Nun, bevor wir Porphyrius, dem noch nichts Sicheres nachgewiesen ist, verurteilen, werden wir gut tun, eine schon von Bousset[1]) verwertete Stelle aus Jamblichus Leben des Pythagoras hinzuziehen. Es heißt dort: § 104 (cap. 23): *καὶ γὰρ οἱ ἐκ τοῦ διδασκαλείου τούτου, μάλιστα δὲ οἱ παλαιότατοι καὶ αὐτῷ συγχρονίσαντες καὶ μαθητεύσαντες τῷ Πυθαγόρᾳ πρεσβύτῃ νέοι . . πλῆθος ἐλλογίμων καὶ ὑπερφυῶν ἀνθρώπων τάς τε διαλέξεις καὶ πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας καὶ τοὺς ὑπομνηματισμούς τε καὶ ὑποσημειώσεις· καὶ αὐτὰ ἤδη τὰ συγγράμματα καὶ ἐκδόσεις πάσας, ὧν τὰ πλείονα μέχρι καὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων διασώζεται.* Jamblich unterscheidet also die *διαλέξεις*, mündliche Lehrvorträge, und die *πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίαι*, Disputationen und der Art der Überlieferung nach die nachgeschriebenen Schulhefte (*ὑπόμνηματισμούς* u. *ὑποσημειώσεις*) und die herausgegebenen und für die Öffentlichkeit bestimmten Bücher (*συγγράμματα* u. *ἐκδόσεις*). Nach diesen Worten des Jamblich können wir ein Teilergebnis unserer Arbeit so ausdrücken: im plotinischen Werk sind außer Lehrvorträgen, wie z. B. II 9 einer ist,[2]) auch Disputationen, und zwar von Schülern aufgezeichnete, enthalten. Die allgemeine Beteiligung der Schüler aber wird durch folgende Worte Jamblichs bestätigt: § 158: *εἰ τοίνυν ὁμολογεῖται, τὰ μὲν Πυθαγόρου εἶναι τῶν συγγραμμάτων τῶν νυνὶ φερομένων, τὰ δὲ ὑπὸ τῆς ἀκροάσεως συγγεγράφθαι, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ ἑαυτῶν ἐπεφήμιζον αὐτὰ, ἀλλὰ εἰς Πυθαγόραν ἀνέφερον αὐτὰ ὡς ἐκείνου ὄντα.* Diese Worte sind deshalb so wertvoll, weil sie von einem Neuplatoniker stammen, der ein Schüler Porphyrs ist und die Verhältnisse seiner Schule und Zeit in die Vergangenheit zurückprojiziert. Für Jamblich haben die von mir erschlossenen Tatsachen durchaus nichts Merkwürdiges.

Wir sehen, es ist kein Zufall, daß wir im Altertum sowohl in den Werken Platos, wie Aristoteles', wie Philos und Plotins Schriften fremden Ursprungs finden. Des Rätsels Lösung liegt

[1]) Bousset, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915. B.'s interessante Untersuchungen gehen in umgekehrter Richtung, sie wollen beweisen, daß Philo und Clemens von Alexandria überkommenes Schulgut weitergeben.

[2]) Daß nicht alle Schriften Plotins solche Lehrvorträge sind, wie Max Wundt, a. a. O. S. 3 behauptet, folgt ohne weiteres aus unserer Untersuchung. Auf die Frage des literarischen Charakters der plotinischen Schriften werde ich an anderer Stelle genauer eingehen.

darin, daß in der Antike der Begriff der schriftstellerischen Persönlichkeit nicht in so eng umgrenzten Sinne feststeht wie heute, daß sich vielmehr die Grenzen von Individuum und Gemeinschaft verwischen, genau so wie in der bildenden Kunst und da bis ins tiefe Mittelalter, ja sogar bis in die Neuzeit hinein. Der Zusammenhalt der Schule ist im Altertum ein außerordentlich starker, die Veröffentlichung der Schriften des Schulhauptes galt zugleich als eine Demonstration der Schule und hatte programmatische Bedeutung; man suchte deshalb diese Schriften so reich wie nur möglich auszugestalten, nahm Probleme auf, die die Zeit interessierten und die dem Meister doch fern gelegen oder die er in den Unterredungen nur berührt hatte, ohne sie selbst aufzuzeichnen. Da der Schüler nicht erreichen konnte, daß seine eigenen Schriften für längere Zeit erhalten wurden, denn dazu waren sie zu unbedeutend, hatte er den Ehrgeiz, in den Werken des Lehrers und getragen von seiner Autorität weiterzuleben.

Das ist das allgemeine Resultat dieser Voruntersuchung[1]) und von hier aus ergibt sich die Aufgabe, die großen Philosophen des Altertums von den Zusätzen ihrer Schüler zu befreien. Was ich insbesondere für Plotin ersehne, ist eine kritische Ausgabe, die unter anderem nicht nur die Quellen, auf die er sich bezieht, enthält, sondern womöglich durch verschiedenartigen Druck die späteren Zusätze, verteilt auf einzelne Hände, kenntlich macht.

Nachdem die porphyrische Reihenfolge gestürzt und eine Reihe größerer und kleinerer Stücke als unecht erwiesen ist, steht einem positiven Aufbau nichts mehr entgegen. Die plotinische Frage lautet nunmehr: welches ist die Reihenfolge der übrigbleibenden Schriften und die Entwicklung Plotins in ihnen?

[1]) Vgl. hierzu W. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgesch. d. Met. d. Aristoteles, 1912. S. 142/3.

Die Methoden zur Lösung der plotinischen Frage.

Die von Porphyr überlieferte Reihenfolge der Schriften hat sich als falsch, eine Reihe von Büchern als unecht erwiesen. Sollen wir uns nun sofort der Frage nach der echten Reihenfolge zuwenden? Die Zahl der Ordnungsmöglichkeiten von 47 Schriften ist, rein mathematisch betrachtet, eine außerordentlich große.[1]) Wir müssen sie deshalb möglichst verkleinern, und jene Frage gehört nicht an den Anfang, sondern ans Ende; denn wer sagt uns, daß überhaupt eine Möglichkeit besteht, eine restlose Lösung zu geben? Wie häufig kommt es vor, daß 2 Schriften zu gleicher Zeit bearbeitet werden oder daß sie einen völlig verschiedenen Gegenstand behandeln, so daß gar keine Möglichkeit vorhanden ist, aus ihrer bloßen Vergleichung irgendeinen Schluß über ihre Aufeinanderfolge zu ziehen. Wer bürgt endlich dafür, daß eine Kontinuität geistiger Entwicklung besteht, wie wir sie voraussetzen? Und ist denn das der Weisheit letzter Schluß, zu wissen, in dieser bestimmten Aufeinanderfolge sind die Bücher entstanden? Nein, was wir erstreben ist zunächst ein Verstehen. Wir wollen die Entwicklung Plotins, den Werdegang seines Denkens begreifen. Das Problem der Entwicklung bildet uns daher das Zentrum, während jenes andere nur Hilfsproblem ist und beantwortet wird, soweit und so exakt es heute beantwortet werden kann. Wir werden deshalb folgenden Gang einschlagen: wir versuchen, um die Zahl der Ordnungsmöglichkeiten zu verringern, Unterabteilungen herzustellen. So erhalten wir Perioden und damit schon die Grundlinien der Entwicklung. In einem zweiten Schritt suchen wir in diesen Perioden wieder Unterabschnitte zu erkennen und legen dann die Reihenfolge der Schriften in diesen einzelnen Abschnitten soweit möglich fest.

Welche Methoden aber stehen uns zur Lösung dieser Fragen zur Verfügung? Eine Ordnung von Schriften ist stets nur durch eine Mehrheit von Methoden zu vollziehen, denn diese korrigieren ihre Fehler gegenseitig.[2]) Auszugehen aber wäre von den Methoden, die sich aus der individuellen Beschaffenheit des historischen Materials herleiten, und da wäre zunächst die porphyrische Überlieferung zu nennen. Da diese jedoch zugleich den ersten Anfang der Problemlösung bietet, stelle ich sie zurück. Ebenso brauche ich ein zweites Mittel, die Hinweise auf Zukünftiges oder Vergangenes hier nur kurz zu erwähnen, da wir Beispiele von ihnen schon

[1]) Nämlich $= 1.2.3. \ldots 47 = 47!$

[2]) Beispiele für die Fehlerhaftigkeit einzelner Methoden bieten Munks und Schleiermachers Ordnungsversuche der platonischen Dialoge. Der erste wollte sie nach dem Lebensalter des in ihnen auftretenden Sokrates ordnen, der zweite glaubte, daß Plato einen Kursus seiner Philosophie dargestellt habe.

früher kennen gelernt haben und noch häufig antreffen werden. Wenn diese Hinweise mit der nötigen Vorsicht ausgewertet, d. h. wenn die möglichen Beziehungen zu allen in Betracht kommenden Stellen gewissenhaft geprüft werden und nur das aus ihnen geschlossen wird, was unzweifelhaft aus ihnen folgt, sind sie eines der Hauptmittel zur Feststellung der Entwicklung und der Reihenfolge der Schriften.[1])

Mit ihnen hängt unmittelbar ein drittes Mittel zusammen, nämlich das des Anschlusses eines Buchanfangs an das Ende eines anderen. Dieser Anschluß kann sich in der Hinführung des Schlusses des ersten Buches zum zweiten oder in der Rekapitulation des Inhalts des ersten am Anfang des zweiten vollziehen. Wenn III 4 mit den Worten schließt: *τοιοῦτον γὰρ ἡ εἱμαρμένη* und wenn eine Schrift III 1 *περὶ εἱμαρμένης* vorhanden ist, so besteht, falls sich andere Indizien hinzugesellen und es sich zeigen läßt, daß die Probleme von III 1 aus III 4 hervorwachsen, die Möglichkeit, daß sich III 1 an III 4 anschließt. Wenn IV 2 am Anfang den wesentlichen Inhalt von IV 7 rekapituliert, so ist wieder die Möglichkeit eines Anschlusses gegeben, obwohl für einen skeptischen Leser noch zu zeigen wäre, daß zwischen beiden Büchern nicht ein anderes steht. Also auch in diesem Punkte ist große Vorsicht geboten. Sollten sich solche Anschlüsse nachweisen lassen, so würden sie zugleich beweisen, daß nicht alle Bücher Plotins zusammenhanglose Gelegenheitsschriften sind.

Viertens ist die Bezugnahme auf frühere Denker zu verwerten. Es wird sich zeigen, daß diese bei Plotin keine äußerliche und zufällige ist. Zwar war er sicherlich mit der Vergangenheit der Philosophie vertraut, als er zu schreiben begann, aber jede philosophische Entwicklung erzeugt Stadien, in denen man sich einem Denker nahe und andere, in denen man sich ihm fern fühlt und die daher zu einer Auseinandersetzung mit ihm führen. So haben auch bei Plotin Zeiten der Auseinandersetzung mit Aristoteles, mit der Gnosis, mit der Stoa einander abgelöst und Einfluß auf Sprache, Terminologie, Stil und sogar auf den Gedankeninhalt ausgeübt. Für die Chronologie ist in dieser Beziehung z. B. die Polemik gegen die Gnosis auszuwerten, die am Schluß von III 7 angekündigt, in II 9 durchgeführt wird und in einer Reihe von Büchern mannigfache Spuren hinterlassen hat, wie wir noch sehen werden. Das Verhältnis zu Plato ist besonders für die ersten Schriften wichtig; denn es wird sich vermuten lassen, daß diejenigen Schriften, die dem Platonismus am nächsten stehen und sich nur als eine Exegese platonischer Thesen und Sätze geben, älter sind als jene, die bewußt über Plato und die platonischen Probleme hinausführen.

Dagegen kommt als fünftes Mittel innerhalb dieser Gruppe die Bestimmung der Zeitfolge durch Beobachtung äußerer Anspielungen auf Zeitereignisse oder literarische Erscheinungen[2]) kaum in Betracht, da auf äußere

---

[1]) Bei Plato sind solche Hinweise viel weniger vorhanden und spielen deshalb für die platonische Chronologie eine viel geringere Rolle. Gegen Siebeck, Untersuchungen zur Phil. d. Gr., 2. A. 1888. S. 107 f., sagt Ritter, Platon, München 1910, S. 219, daß keiner der Hinweise als solcher allgemein anerkannt sei. Vgl. H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung 1905, S. 73.

[2]) Vgl. Raeder, a. a. O. 61, Ritter a. a. O. 200.

Ereignisse kein eindeutiger Bezug genommen wird und die Auseinandersetzung mit Zeitgenossen keinen Fingerzeig für eine genauere Datierung bietet.[1])

Das sind die Mittel, die die individuelle Beschaffenheit der Ueberlieferung an die Hand gibt. Eine zweite, minder wichtige Gruppe von Mitteln entspringt aus der Stilbeobachtung, wenn wir Stil in einem weiten Sinne fassen, daß er das Sprachliche, das Visuelle (Bildhafte), das Rhythmische und das Kompositionelle in sich begreift.

Was zunächst die Sprache angeht, so hat bekanntlich zur Feststellung der schriftstellerischen Entwicklung Platos eine Reihe von Forschern die sprachstatistische Methode an erste Stelle gerückt. Aber was sind die Resultate von etwa 50 Jahren sprachstatistischer Forschungen?[2]) Raeder will die Ergebnisse der Sprachstatistik nicht als entscheidend auffassen, er will nur „ihre Resultate nach einer bestimmten Richtung hindeutend anmerken".[3]) Pohlenz äußert sich folgendermaßen: „Man kann die großen Verdienste, die die Sprachstatistik sich durch Abgrenzen der Hauptgruppen erworben hat, dankbar anerkennen und kann doch Zweifel hegen, ob sie imstande ist, wirklich alle Erscheinungen für Stil und Sprache so herauszupräparieren, daß sie keinen Raum für Ausnahmen übrig läßt, ob nicht doch eine wirkliche Erforschung der individuellen Bedingtheiten des Stils notwendig wäre, damit sie nicht bloß *τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα*, sondern *αὐτὴν τὴν τέχνην* böte."[4]) Und selbst ein anerkannter Sprachstatistiker wie C. Ritter faßt sein Urteil über die platonische Sprachstatistik in den Worten zusammen: „Über die Gruppeneinteilung hinaus möchte ich selbst bis heute den Leitlinien der Sprachstatistik nicht trauen."[5]) Da aber die Gruppeneinteilung sich bei Plotin viel einfacher ergibt, da weiter die sprachliche Entwicklung Plotins sich auf einen bedeutend kürzeren Zeitraum erstreckt und Plotin den sprachlichen Ausdruck sehr stark vernachlässigt hat, ja nach Porphyrs Behauptung falsch schrieb, so daß dieser Änderungen vornahm, deren Grenzen sehr schwer festzustellen sind, so ist von der Sprachstatistik für die plotinische Frage kaum Aufklärung zu erhoffen.

Auch die Beobachtung des Visuellen, also der Bilder, die sich teils durch das ganze Schaffen hindurchziehen, teils einem Abschnitt eigentümlich sind und ebenso die Untersuchung des Rhythmischen wird nur Nebenmittel

---

[1]) M. Wundt, a. a. O. 42 glaubt V 5, 3 auf den Triumphzug des Kaisers Gallienus bei seinem zehnjährigen Regierungsjubiläum 263 (Vita Gallieni 7, 4—9, 8), I 5. 10 (43, 8—20) auf den Einfall der Alemannen in Italien beziehen zu können. Das zweite erscheint mir sehr fraglich, das erste nicht unmöglich. Aber wir würden für V 5 daraus nur schliessen können, daß es nicht vor 263 verfaßt ist. Die Bedeutung des Todes Galliens für die plotinische Schule überschätzt W.

[2]) Literatur bei Überweg-Prächter, 11. A. 1920, S. 80.

[3]) a. a. O. 44.

[4]) Aus Platos Werdezeit 1913, 360.

[5]) a. a. O. 261, ib. 254 eine Tabelle über die verschiedenen Resultate dieser Methode.

sein können. Wichtiger ist schon das Kompositionelle, weil sich in ihm der subjektive Denkstil ausprägt. Es wäre darauf zu achten, ob die Darstellung naiv-exegetisch oder aber auf der Kritik aufgebaut ist, ob sie sich im Abstieg vom Einen zur Materie oder im Aufstieg bewegt, endlich ob der Gedanke präzis und scharf oder breit und verschwimmend ist.

Die Betrachtung des subjektiven Denkstils führt uns weiter zu einer dritten Klasse von Methoden, die sich aus dem objektiven Denkinhalt herleiten. Hüten wir uns hier vor den Irrwegen der Platoforschung[1]) und vor allen vorgefaßten Meinungen. Der Denkinhalt kann nur dann äußerst wichtige Mittel zur Bestimmung der Reihenfolge geben, wenn erstens seine Betrachtung nicht die einzige Methode bildet und wenn zweitens auch hier die Forderung der Universalität im Auge behalten wird: wir müssen stets die Entwicklung sowohl des Ganzen wie des Einzelnen überschauen. Ein Einblick in das System Plotins und in die Stadien seiner Entwicklung ist zu fordern. Auch etwa sich ergebende Schriftengruppen sind zu systematischen Einheiten zusammenzuschauen. Hier ist es nun für die Forschung höchst förderlich, daß eine Reihe von Prinzipien oder Grundbegriffen im Mittelpunkt des plotinischen Denkens stehen, das sind das Eine, der Geist, die Seele, die Natur, die Materie. Auf die Genese dieser Grundbegriffe haben wir uns einzustellen, denn in sie münden schließlich alle Begriffe ein, und sie sind nicht von Anfang an in dieser Reihenfolge vorhanden gewesen, sondern haben sich erst allmählich in ihrer ganzen Inhaltsfülle herausgebildet.[2]) Neben den Grundbegriffen dürfen auch die Nebenbegriffe nicht vernachlässigt werden.

Der Satz, daß logische Einsichten unverlierbar sind, daß also eine Schrift, in der eine bestimmte Einsicht fehlt, älter sein muß als eine solche, in der sie vorhanden ist, kann als Arbeitshypothese zugrundegelegt werden.[3])

Durch das Zusammenwirken dieser Methoden sind Resultate zu erwarten, aber wir werden gut tun, auch dann in jedem einzelnen Fall zu unterscheiden, ob das Ergebnis notwendig oder wahrscheinlich oder nur möglich ist.

Nachdem wir über die Fragestellung und die Methoden zu ihrer Beantwortung Klarheit erlangt haben, können wir zur Problemlösung übergehen. Und da muß die porphyrische Überlieferung den Ausgangspunkt bilden. Wenn auch die Reihenfolge der Schriften, wie sie Porphyr überliefert, keine historische ist, so liegt doch kein Grund vor, die Aufeinanderfolge der 4 von ihm angegebenen Schriftkomplexe zu bezweifeln. Sind nun diese 4 Komplexe etwa als Perioden zugrundezulegen? Das wäre mehr als merkwürdig, da die Ankunft und die Abreise Porphyrs und weiter das Absenden der letzten Schriften nach Sizilien etwas für die Entwicklung Plotins Zufälliges sind. In der Tat stellt sich die Sache anders dar.

---

[1]) Instruktiv ist die Tabelle Ritters, Plato, 1910, S. 230, über die auf diese Weise erzielten Resultate.

[2]) Für die Platoforschung wäre die entsprechende Forderung zu stellen, die Entwicklung des einzelnen darf nicht Mittelpunkt sein; cf. Ritter a. a. O. 223.

[3]) W. Lutoslawski, The origin and growth of Platos logic. London 1897, 32 u. Raeder a. a. O. 81.

Die Schriften des ersten Abschnitts umfassen wirklich alle Probleme des plotinischen Denkens, es sind ethische, ästhetische, logische, psychologische, naturphilosophische und metaphysische Abhandlungen vorhanden. Die genauere Untersuchung wird bestätigen, daß hier ein innerlich zusammenhängender Komplex von Schriften, also eine Periode, vorliegt. Ebenso ergibt sich, daß die beiden letzten Gruppen, wenn man aus ihnen 2 Bücher, nämlich V 3 und I 4, ausscheidet, welche beide innerlich mit den Schriften des vorhergehenden Abschnittes verwandt sind,[1]) ein einheitliches Bild ergeben. Und endlich wird sich auch der übrigbleibende Mittelkomplex als ein in sich geschlossenes Ganze erweisen. So werden wir 3 deutlich sich voneinander abhebende Perioden erhalten. Eine solche Dreiteilung schwebte schon Porphyr vor, wenn auch seine Einteilung: Jugend, männliche Kraft, eintretende Leibesschwäche und dem entsprechend Schriften von geringer Kraft, Schriften der Vollendung und solche der sinkenden Kraft bei dem späten Beginn der schriftstellerischen Tätigkeit Plotins etwas seltsam ist.[2])

Wir könnten schon jetzt die den 3 Phasen zugrundeliegenden Gedankenbilder in ihrer Verschiedenheit charakterisieren, würden aber dadurch nur vorwegnehmen, was sich nachher ungezwungen ergibt. Deshalb legen wir die Unterscheidung dreier Perioden als Arbeitshypothese zugrunde, welche ihre Verifikation in der Durchführung erhält und fragen: welches ist die Entwicklung innerhalb des ersten Abschnittes?

---

[1]) V 3 stellt denselben Typ von Untersuchungen wie III 8, V 8, VI 8 dar, I 4 schließt sich inhaltlich an I 5 an.

[2]) Die Dreiteilung findet sich jetzt auch bei Wundt, meine Abweichung von ihm ergibt sich ohne weiteres aus den obigen Ausführungen.

Die erste Periode der plotinischen Entwicklung (253/4—262/3).

1. Die Voraussetzungen.

Hüten wir uns in der Beantwortung der eben gestellten Frage zu schematisch vorzugehen und den Zusammenhang mit dem Leben zu verlieren. Wir müssen den Mutterboden kennen lernen, aus dem die Schriften Plotins ihr Leben gewinnen. Wir sagten, daß der Neuplatonismus den Neupythagoreismus in sich aufnimmt. Daraus können wir einen wichtigen Schluß auf das Wesen der neuplatonischen Gemeinschaft ziehen, denn wir werden nicht fehlgehen, wenn wir sie in Parallele zu den pythagoreischen Bünden setzen. Der Neuplatonismus verfolgt, hierin ein Kind seiner Zeit, nicht rein wissenschaftliche Ziele, sondern ethisch-religiöse Zwecke verbinden die Glieder der Gemeinschaft. Schon Zeller hat darauf hingewiesen, daß die Nachrichten über Ammonius merkwürdig mit denen über Pythagoras übereinstimmen. Die Schüler des Ammonius, Plotin, der heidnische Origenes und Erennius versprechen sich gegenseitig, nichts von dem, was sie bei ihrem Meister gehört haben, zu veröffentlichen; das beweist, daß es eine Art Geheimlehre war. Ferner gab Plotin seine Schriften nicht jedermann preis, sondern es waren nur wenige Auserwählte, die das Vorrecht des Lesens hatten. Gemeinsam feierte man das Fest des Plato, und als Porphyr eines Tages ein enthusiastisches Gedicht verlesen hatte, lobte ihn Plotin, er habe sich zugleich als Dichter, Philosoph und Hierophant erwiesen (vita 15).

Der Neuplatonismus war also von Anfang an eine Art Geheimbund, der, wie noch deutlich werden wird, im engen Zusammenhang mit den Mysterien stand. Es sammelte sich darum um Plotin ein größerer Kreis, der keineswegs von wissenschaftlichen Zielen allein getrieben wurde. Da kommt der Senator Rogatianus, der sich durch stoische Lebensweise zur

Bezwingung seines Leidens durchringt, da kommen Ärzte, von denen uns Paulinus, Eustochius und Zethus genannt werden, weiter Frauen, und endlich auch Kinder, deren Erziehung er leitet und deren Vermögen er verwaltet. In diesen Zusammenhang gehört auch der Plan, mit Hilfe des Plotin befreundeten Kaisers Gallien eine in Kampanien gegründete, aber wieder zerstörte Philosophenstadt[1]) aufzubauen, die Platonopolis heißen und nach den Gesetzen Platos regiert werden sollte. Denn es kann sich hier nur um die Fortführung einer pythagoreischen Gemeinschaft handeln, und es ist dies ein weiterer Beweis für das Fortleben des Pythagoreismus im Neuplatonismus. Daher ist auch das Bild Plotins, das im Herzen seiner Schüler fortlebt, mehr das eines Priesters als das eines Lehrers. Er erscheint ihnen als gut, ausnehmend sanft und mild, als ein wacher, tätiger Mensch, reinen Herzens, immer emporstrebend zum Göttlichen, das er von ganzer Seele liebt, alles anwendend um frei zu werden vom Irdischen, zu entkommen der bitteren Woge und dem blutgetränkten Leben hier unten (vita 23). So verstehen wir auch, weshalb Porphyr mit einer merkwürdigen Genauigkeit die Zahl der ekstatischen Akte, in denen sich Plotins Seele mit dem Göttlichen vereinte, überlieferte.

Da kein rein wissenschaftliches Interesse Plotin trieb, so ist es nicht erstaunlich, daß er zunächst 10 Jahre in Rom lebt, ohne etwas zu schreiben, vielmehr nur Zusammenkünfte und Unterredungen veranstaltet, zu denen er den Stoff aus seinem früheren Zusammenleben mit Ammonius nimmt. Diese Zusammenkünfte oder Unterredungen waren nach dem Urteil des Amelius voll Unordnung und vielem Geschwätz (vit. 4). Das änderte sich also auch nicht mit der Ankunft des Amelius im Jahre 245–246, der einer der treuesten Schüler wurde und 24 Jahre, bis kurz vor Plotins Tode bei ihm ausharrte. Wir können uns diese Zusammenkünfte, soweit sie rein wissenschaftlicher Art und damit Diskussionen waren, nach dem Muster jener Diskussionen, die wir früher eingehend analysiert haben, vorstellen. Schriften moderner Philosophen, wie Severus, Kronius, Numenius, Caius, Attikus und der Peripatetiker Aspasius, Alexander und Adrastus, aber auch wohl der Klassiker wie

[1]) Richard Schoene und Mommsen haben dabei an Pompeji gedacht, (Corp. inscr. lat. X 2. p. 1006), worauf mich Herr Prof. Dessau aufmerksam macht. Vgl. auch Gercke, Rhein. Mus. 41 [1886], 268.

Plato und Aristoteles, werden verlesen. Die Vorlesungen aber, sagt Porphyr, gingen nicht in einem Zuge vor sich, sondern Plotin schlug seinen eigenen Weg ein, wich in seinen Anschauungen von denen fremder Autoren ab und hatte in seinen Untersuchungen „den Geist des Ammonius“ (vit. 14). Das Vorgelesene nahm er schnell in sich auf, und indem er mit wenigen Worten den Sinn einer tiefen These angab, erhob er sich. Es läßt sich sehr wohl vermuten, daß sich Spuren solcher Vorlesungen in Plotins Schriften auffinden lassen. Weiter konnten auch die Schüler eigene Arbeiten vortragen. So schreibt in späteren Jahren Porphyr gegen eine bestimmte Ansicht Plotins, wird dann von Amelius widerlegt, und der Kampf spinnt sich fort, bis Porphyr überzeugt ist. Endlich verliest Plotin eigene Untersuchungen, an die sich Diskussionen anschließen können, wie wir das in I 8 beobachtet haben.

Aus diesen Diskussionen oder *ὁμιλίαι* sind die Schriften Plotins zum Teil hervorgegangen, zum Teil wurden sie für sie verfaßt. Teilweise ist auch den ursprünglichen Vorlesungen nachträglich eine Diskussion angehängt worden.

Im ersten Regierungsjahre Galliens entschloß sich Plotin, wie Porphyr sagt, dazu von außen angeregt (*προτραπείς*), über die ihm gerade einfallenden Fragen zu schreiben (vit. 4). Von wem diese Anregung ausging, wissen wir nicht, wahrscheinlich aus dem Schülerkreise, wie später Amelius und Porphyr ihn zum Schreiben veranlassen (vit. 5); daß der Kaiser Gallien oder seine Umgebung die Anregung gegeben hätten, ist eine sehr unwahrscheinliche Vermutung.

2. Der erste Abschnitt der ersten Periode.

Wenn wir uns nun den Schriften der ersten Periode zuwenden, so können wir unseren Ausgang von der Beobachtung nehmen, daß es unter ihnen einige gibt, die den plotinischen Begriff des Einen noch nicht kennen.[1]) Das sind IV 7, IV 2,

[1]) Nach Fertigstellung der Arbeit sehe ich, daß Cochez (L'esthétique de Pl. 1913 p. 9) dasselbe für II—VI der porph. Reihenfolge, also für IV 7, III 1, IV 2, V 9, IV 8 ausspricht. So wertvoll diese Erkenntnis ist, im einzelnen muß sie doch korrigiert werden, denn für IV 8 trifft sie nicht zu, da IV 8, 6 das Eine kennt, III 1 aber kann aus anderen Gründen nicht an dieser Stelle stehen (vgl. S. 158, 2). Andrerseits fehlen bei Cochez infolge

I 2, I 6, I 3. IV 7 spricht wohl von Gott[1]) und vom Guten,[2]) in IV 2 werden die Bestimmungen, die später solche des Einen sind, der intelligiblen Wesenheit zugeschrieben, denn sie, die *νοητὴ φύσις*, ist das erste Unteilbare und das über das Seiende Herrschende,[3]) auch I 2 weiß nur vom Jenseitigen,[4]) vom Erleuchtenden,[5]) vom ersten Gott[6]) zu berichten. Ebenso kennt I 6 nur das Gute und Gott[7]) und nennt es das Einfache, Reine, von dem alles abhängt und von dem es Sein, Leben und Denken erhält, denn es ist die Quelle des Lebens, des Seins und des Geistes,[8]) so daß es nunmehr jenseits des Geistes steht als das Schöne selbst und als einzig, *μόνον* (7 E). I 3 spricht vom Guten als vom ersten Anfang, von dem äußersten Ort des Intelligiblen, das an der Spitze des Intelligiblen liegt und das Ziel des Aufstieges ist.

Da nun einmal diese Schriften der ersten Periode die einzigen sind, die den Begriff des Einen noch nicht kennen, da weiter dieser Begriff der spezifisch plotinische ist, der in dieser prägnanten Ausprägung weder bei Plato, noch bei den vorplotinischen Platonikern vorkommt, da endlich die eben aufgeführten Bestimmungen des ersten Prinzips als des ersten Gottes, als des Guten, des Jenseitigen, des Erleuchtenden usw. platonische Formulierungen sind, so dürfen wir schließen, daß die genannten Schriften den frühesten Entwicklungsabschnitt des plotinischen Denkens repräsentieren. Wir unterziehen sie deshalb einer gesonderten Betrachtung.

Eines ist ohne weiteres ersichtlich, daß nämlich Plotin von Plato ausgeht. IV 7 knüpft an die Unsterblichkeitslehre des platonischen Phaedo, IV 2 an die am Ende dieser Schrift zitierte Stelle aus dem Timaeus, I 2 an einen Satz aus dem Phaedo (66 B) und Theätet (176 A) an, I 6 gibt eine Paraphrase der Diotimarede aus dem Symposion, während I 3 der plato-

---

seines Festhaltens an der porphyrischen Reihenfolge I 2 und I 3 und aus anderen Gründen I 6: alle drei aber kennen in der Tat das Eine nicht. Endlich ist es nicht richtig, daß der Nus zunächst das erste Prinzip sei und daß ein idealistischer Pantheismus herrsche, vielmehr steht von Anfang an das platonische Gute an der Spitze.

[1]) 15 (120, 26). — [2]) ib. Z. 23. — [3]) 1 (5, 1) *τοῦ πρώτως ἀμερίστου ὄντος ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ τοῖς οὖσιν ἀρχηγοῦ*. Es wird auch hierdurch unsere schon früher mitgeteilte Beobachtung, daß der Schluß von IV 2, 2 angehängt ist, bestätigt (vgl. S. 101). — [4]) 5 E: *τὸ ἐπέκεινα*. — [5]) 4 (16, 31). *τὸ φωτίζον*. — [6]) 7. — [7]) 7. — [8]) 7 (51, 12).

nische Phaedrus (265, 276 E, 284 D) und der im Staat gelehrte Aufstieg vermittelst der Wissenschaften zugrunde liegt. Und es ist nicht etwa nur ein äußerlicher Bezug auf Plato, sondern dessen Standpunkt bildet Plotins Ausgang. Wir sind hier in der glücklichen Lage, von Plotin selbst hören zu können, was er als die Hauptgedanken des Platonismus auffaßt; das sind die Unsterblichkeit der Seele, die Annahme einer intelligiblen Welt und eines ersten Gottes, die Verpflichtung der Seele, die Gemeinschaft mit dem Körper zu fliehen, ihre Trennung von ihm, die Flucht aus der Region des Werdens in die des Seins (II 9, 6). Eben diese Gedanken aber bilden das Fundament der ersten Schriften, und mit wenigeren Strichen läßt es sich kaum umgrenzen. Die platonische Zerreißung der Welt in eine solche des Werdens und eine des wahrhaften Seins (ὄντως ὄν IV 7, 14 A) oder eine intelligible Welt, Kosmos noëtos (ib. 15), bildet die unbewiesene Voraussetzung. Die Welt des Werdens, der Teilbarkeit, der Quantität ist der Ort, den das Böse umwandelt (I 2), deshalb gilt es, von hier zu fliehen und zum Intelligiblen aufzusteigen. Dieser Aufstieg ist die Sehnsucht der plotinischen Seele, deshalb in seiner Auffassung Platos die dreifache Unterstreichung dieses Momentes. Er trifft so durchaus die ursprüngliche Richtung des Platonismus, steht aber damit den früheren platonischen Dialogen näher als den späten.

Das Mittel zu diesem Aufstieg ist ihm die Seele, darum steht sie im Mittelpunkt dieses Schriftenkreises. Ihre Einbürgerung in der intelligiblen Welt (IV 7), ihre Mittlerrolle zwischen den beiden Welten (IV 2), ihre Reinigung als ethisches und als ästhetisches Problem (I 2 u. I 6), das sind die verschiedenen Formen, in die sich das Aufstiegsproblem kleidet. Und selbst als in I 3 die Dialektik das Mittel des Aufstiegs wird, tritt sie nicht ganz zurück.

Der Begriff der Seele (vgl. S. 127) ist zunächst platonisch, ebenso wie auch die anderen Hauptbegriffe, die Materie, welche als das Restprodukt erscheint, das übrigbleibt, wenn man die Form aus dem Seienden entfernt (IV 7, 1), die sich nicht selbst gestalten kann (ib. 3) und noch nicht in der Reihe der Prinzipien enthalten ist (ib. 11), der Begriff der intelligiblen Welt und endlich der des Guten und ersten Gottes. Und dennoch liegt hier kein reiner Platonismus vor, vielmehr wird er in einem wesent-

lichen Punkte überschritten. Wohl erstrebt auch Plato den Aufstieg zum Intelligiblen, aber er bleibt ihm doch stets eine Verähnlichung mit Gott, *ὁμοίωσις θεῷ*. Plotin aber erstrebt von Anfang an eine Identität mit Gott. Darin ist er ein Kind seiner Zeit, er steht auf dem Boden der schon von Philo vertretenen Mystik, während es eine Unklarheit ist, bei Plato von Mystik zu sprechen, jedenfalls, solange man unter Mystik den Versuch einer Gleichsetzung von Mensch und Gott versteht.

Dieses Streben zur Mystik spricht sich ganz deutlich an verschiedenen Stellen aus. Schon IV 7 sagt, man solle von sich selbst abstrahieren,[1]) dann werde man sich im Intelligiblen als Geist (*νοῦς*) schauen (*θεᾶσθαι*) und könne sagen: ich bin für euch ein unsterblicher Gott (*θεὸς ἄμβροτος*). I 2 spricht von einer Identität mit einem bestimmten Gott: *ταυτότης τίνι θεῷ* (5A). I 6, 8 aber sucht den Begriff der Schau klarer zu präzisieren: alles muß man fahren lassen (*ἀφεῖναι*) und nicht mehr schauen (*βλέπειν*), sondern gleichsam schweigend (*μύσαντα*) einen anderen Blick (*ὄψιν*) eintauschen und erwachen. Schon aus diesem Ausdruck des *μύειν* und weiter aus der Erwähnung der allerheiligsten Handlung der Mysterien in derselben Schrift (7) und endlich aus einer ganzen Reihe von Stellen in diesen frühen und auch in späteren Büchern der ersten Periode[2]) kann man schließen, daß die mystische Einstellung Plotins in Zusammenhang mit den Mysterien steht.

Welche Mysterien aber waren dies? Bouillet[3]) meinte, daß Plotin sich auf die eleusinischen Mysterien beziehe; dieser Meinung schloß sich Picavet an.[4]) Dem widersprach Cochez,[5]) weil 1.) in den eleusinischen Mysterien keine Vereinigung mit der Gottheit selbst, sondern mit einer Statue oder einem Bilde der Gottheit stattfand und weil die eleusinischen Tempel nicht reich an Statuen waren, was beides aber für die plotinischen Mysterien zuzutreffen scheine. Er meint vielmehr aus der ägyptischen Geburt Plotins, aus der Zitierung der Ägypter in

---

[1]) 15 *ὁ ἀφελὼν ἑαυτόν.*

[2]) VI 9, 11 u. 4, die Lehre der Reinigung in IV 7, I 2 und I 6; weiter V 1, 7, IV 8, 5 und 1 u. ö.

[3]) In seiner Übersetzung der Enneaden III 567ff. u. 608—610.

[4]) Plotin et les mystères d'Eleusis, 1903, jetzt auch in Esquisse a. a. O. 94.

[5]) In dem außerordentlich klaren Aufsatz: Pl. et les mystères d'Isis. Revue néoscolast., 1911. S. 328.

V 8, aus der Dämonenbeschwörung im Tempel der Isis (vit. 10), aus dem Umstand, daß sich im Isistempel zu Rom die in V 8 erwähnten Hieroglyphen fanden und endlich aus der Übereinstimmung gewisser Ausdrücke in V 3, 17 und VI 7, 36 mit dem Bericht des Apuleius über die Mysterien der Isis schließen zu dürfen, daß es sich um diese Mysterien handle. Da diese im 3. nachchristlichen Jahrhundert die herrschenden waren, so ließe sich in der Tat an sie denken. Loofs aber spricht in seinem Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (4. A. S. 180) ohne genaueren Nachweis von einem unzweifelhaften Zusammenhang Plotins mit den orphischen Mysterien. Wer von ihnen hat recht?

Auf die eleusinischen Mysterien könnte man schließen, da auch der mit Plotin befreundete Kaiser Gallien sich in diese einweihen ließ und weil hier auch zunächst in I 2 eine Identität mit einem bestimmten Gott vorliegt. Was Porphyr vom Tode Plotins erzählt, daß eine Schlange unter seinem Bett hervorgekrochen sei, erinnert an den Kult des Dionysios Sabazios, denn in diesem wurde der Gott als Schlange vorgestellt und die Mysten zogen sich zur Andeutung einer leiblichen Vereinigung mit der Gottheit eine Schlange durch den Schoß. Die Beziehungen zu den Mysterien der Isis sind auch nicht von der Hand zu weisen, und für die orphischen Mysterien spricht genau wie bei Plato die Seelenlehre. So erkennt denn auch Cochez in einer späteren Schrift[1]) einen freilich beschränkten Einfluß anderer ägyptischer Zeitkulte an, und ich glaube, wir nähern uns der Wahrheit, wenn wir annehmen, daß der Geheimbund des Ammonius bewußt auf Mysterien zurückging, indem er Elemente der eleusinischen, orphischen und Isismysterien in sich aufnahm und diese[2]), man kann fast sagen, mit einer Art Platokult verband. Denn wie sollen wir es sonst verstehen, daß Plotin an den überlieferten Geburtstagen des Plato und Sokrates opferte und seine Freunde bewirtete (vit. 2)?

Aus dieser Annahme würde das Hervortreten der Beziehung zu den Mysterien gerade in den ersten Schriften, der Niederschlag der verschiedenen Kulte in Plotins Werken und endlich das Wesen des neuplatonischen Bundes verständlich werden. Jedenfalls ergibt sich ein zwiefacher Ausgangspunkt des ploti-

[1]) Les réligions de l'empire dans la philosophie de Pl. 1913.

[2]) Es werden so die etwas unscharfen Annahmen von A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 2 A, 1910, S. 207 bestätigt, daß der Neuplatonismus die griechischen Traditionen aller vorangegangenen Mystik in sich aufnimmt.

nischen Denkens 1.) der Platonismus und 2.) die Mysterien,, welche aber zu einer innerlichen Einheit verschmolzen sind, da sie beide auf den Aufstieg aus der Welt des Werdens eingestellt sind und sich nur durch den Grad der religiösen Inbrunst und die dadurch bedingte Veränderung ihres letzten Zieles unterscheiden.

Für die Rekonstruktion der Philosophie des Ammonius aber erhalten wir die Erkenntnis, daß er den Begriff des Einen und, wie wir gleich noch sehen werden, wahrscheinlich auch den plotinischen Begriff des Nus noch nicht kannte, und daß er vermutlich die Verbindung des Platonismus mit den Mysterien vollzog, die den Ausgang Plotins bildet.

Damit ist uns zugleich ein Weg eröffnet, um in die Genese der plotinischen Grundbegriffe einzudringen. Sie sind von Anfang an nicht als solche, sondern als platonische vorhanden. Und zwar steht zuerst die Seele im Mittelpunkt, weil sie das Mittel zum Aufstieg und zur Überwindung des Gegensatzes beider Welten ist. Sie wird in IV 7 zunächst von der körperlichen Natur unterschieden (3), sie ist keine Quantität, sondern nur Qualität (5), Leben, unteilbar, deshalb stets ganz, auch wenn sie in verschiedenen Teilen ist, sie ist ein wahrhaft Eines (5—8), Ursprung der Bewegung und durch sich selbst bewegt (14) und deshalb ganz unsterblich. Es ist der Wunsch, sie ins Intelligible hinaufzuheben, es ruht deshalb der Nachdruck auf ihrer Verwandtschaft mit dem Intelligiblen. Erst IV 2, dessen Anfang sich deutlich auf IV 7 zurückbezieht, beginnt sie vom Intelligiblen, d. h. von der ganz unteilbaren Natur (*ἀμερίστῳ πάντῃ φύσει*) abzutrennen und sie zwischen die unteilbare Natur des Kosmos noëtos und die teilbare der sinnlichen Welt in die Mitte zu stellen, derart, daß sie ihre Unteilbarkeit von jener hat (1) und erst geteilt wird, indem sie in die Körper eintritt. Ihr Geteiltwerden ist für sie etwas Zufälliges, ihr Wesen nicht Berührendes;[1]) so kann sie geteilt und ungeteilt genannt werden, jenes, weil sie in jedem Teil des Körpers ist, in den sie eintritt, dieses, weil sie überall ganz ist.[2]) Die Teilung aber trifft eigentlich nicht sie, sondern die Körper; sie ist vielmehr eine, *μία*, kontinuierlich, und als ein und dieselbe ist sie an vielen Orten (2). Die Seele ist also, das wolle man scharf beachten, der

[1]) ib. 1.
[2]) 1 (6, 4).

Träger aller der Funktionen, die später dem Geist und dem Einen zufallen.

In den psychologischen Erörterungen des ersten Abschnittes, die in IV 7 und IV 2 enthalten sind, ist sie mehr kosmisches und systematisches Prinzip, als Gegenstand einer empirischen Forschung. Wohl wird auch ihr tatsächliches Leben, das Wahrnehmen, die Erinnerung, das Denken (*νοεῖν* IV 7, 6 *λογίζεσθαι* ib. 9), das Begehren (ib. 9), ja sogar das aristotelische *φυτικόν* nicht vernachlässigt, aber es wird nicht um seiner selbst willen erforscht, sondern es ordnet sich der systematischen Betrachtung unter. Die Seele ist mehr Welt- als Einzelseele oder vielmehr sie umspannt beide, ohne daß das Verhältnis beider zueinander genauer erörtert würde.

Daß diese Seelenlehre außer mit dem Platonismus mit der Orphik verknüpft ist, wird uns nach unseren früheren Überlegungen nicht mehr wundern. Die Seele ist böse durch ihre Vereinigung mit dem Körper (I 6, 6), sie ist unrein und muß deshalb gereinigt und geläutert werden, wenn das aber geschieht, so wird sie zur reinen Vernunft, das lautere Gold in ihr kommt wieder zum Vorschein (ib.). Sie hat eine himmlische Heimat und muß nun durch eine Reihe von Geburten hindurch, um wieder zu jenem Orte emporzusteigen.

Man kann in diesem ersten plotinischen Seelenbegriff nur gewisse Tendenzen aufweisen, darf noch keine letzten Formulierungen erwarten. Das gilt in verstärktem Maße auch für den Begriff des Geistes (Nus), ja man kann sogar behaupten, daß dieser gar nicht sofort in völliger Eindeutigkeit vorhanden ist, vielmehr sich erst allmählich von der Seele loslöst.

Wenn man IV 2 aufmerksam durchliest, so findet man, daß dort der Begriff des Nus fehlt, es wird nur von der intelligiblen Welt, vom *νοητόν*, der *νοητὴ φύσις*, von der *ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχουσα* gesprochen. Nun bezieht sich aber der Anfang von IV 2 deutlich auf IV 7 zurück. Also werden wir erwarten, daß auch IV 7 den Nus im prägnanten Sinne nicht kennt. Um das zu sehen, dürfen wir nicht vergessen, daß IV 7, so wie es in unseren Ausgaben steht, erst später zusammengestellt ist; es ist nämlich der ganze Abschnitt von cap. 8 (113, 1) bis 13 (118, 22) aus Eusebius praep. evang. XV 22 und XV 10 ergänzt. Er fehlt in allen Codices bis auf den Marcianus 240 und Barberinus, und

Kirchhoff und Volkmann [1]) nehmen an, daß ein gelehrter Renaissanceschreiber sie aus Eusebius ergänzt habe. Dieser Ansicht möchte ich mich anschließen, denn diese Stelle enthält in Kapitel 11 eine Durchbildung der Prinzipienlehre, die den frühen Schriften noch fern liegt, und eine Kritik der aristotelischen Entelechie (cap. 13), die ursprünglich an dieser Stelle nicht enthalten gewesen sein kann, denn sonst könnte IV 2 nicht, indem es sich auf IV 7 zurückbezieht, sagen: *τό τε τῆς ἐντελεχείας οὔτε ἀληθὲς οὕτως, ὡς λέγεται, οὔτε δηλωτικὸν ὂν τοῦ τί ἐστιν ἀφέντες.* Wenn wir weiter bedenken, daß der Schluß, cap. 18—20, wahrscheinlich erst später angehängt ist, so finden wir, daß auch IV 7 zunächst von der *ἑτέρα φύσις, ἡ παρ' αὑτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, πᾶν τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται* (14 A) spricht, die dann weiter als unzerstörbar, unsterblich, göttlich, als das erste Sein (14), als eine Natur, die der Energie nach lebt, bezeichnet wird. Man mißverstehe mich nicht, der subjektive Begriff des Nus, d. h. der Nus als Inbegriff des Denkens, ist hier sehr wohl vorhanden (3 u. 8), sogar der Nus als Geist des Menschen (14; 120, 20), aber es fehlt hier der Begriff des Nus als der Träger der intelligiblen Welt und damit der Ideen als ein Hauptbegriff in der Reihe der Prinzipien.

Wenn man diese Argumentation, die nur durch den Zustand der Überlieferung erschwert wird, zugibt, — und ich glaube, der Rückschluß aus IV 2 und der Vergleich mit dem unzweifelhaft echten Inhalt von IV 7 ist zwingend, — so muß man auch zugeben, daß IV 7 und IV 2 die ersten Schriften Plotins sind, denn sie kennen weder den plotinischen Begriff des Einen, noch den des Nus. Dann aber ließe sich aus dem Anfang von IV 2 ohne weiteres schließen, daß IV 7 die erste, IV 2 dagegen die zweite Schrift Plotins ist, und wir würden als die ersten Schriften diejenigen erhalten, die weder das Eine, noch den Nus kennen. Denn um nun in der Betrachtung des Begriffs des Geistes, die uns zu eben dieser Erkenntnis führte, fortzufahren: in IV 2 bahnt sich eine Scheidung in der intelligiblen Natur an, indem von dem ersten Unteilbaren in den intelligiblen Dingen gesprochen wird (1; 5, 1), I 6 aber führt diese Scheidung deutlich durch, indem es die Noëta in den Ort der Formen oder der Ideen, d. h. eben den Nus, und in das Gute als das jensei-

[1]) Bd. II, Vorr. S. 26 seiner Plotinausgabe.

tige und die Quelle und den Ursprung des Schönen, trennt.[1]) Man sieht hier also, daß der Begriff des Intelligiblen zunächst den des Guten mit umfaßt; es mußte das Gute abgetrennt werden, damit der Nus sich herausbildete, wie es hier in der Tat der Fall ist (9 E). Erst durch diese Scheidung wird der Nus der Inbegriff der Ideen (ib.). Nun können die Tugenden als Vorbilder in ihm ihren Sitz haben (I 2, 7), nun kann er mit dem Sein auf eine Stufe gestellt werden (I 3, 2). Dieselbe Scheidung im Noëton wird am Anfang von I 3 noch einmal vollzogen.

Fassen wir das über die Entwicklung der Seele, des Geistes und des Guten Gesagte zusammen: zuerst ist der Begriff der Seele vorhanden, sie wird emporgehoben in die intelligible Welt und nimmt dann eine Zwischenstellung zwischen ihr und der sinnlichen Welt ein. Der Begriff der intelligiblen Welt ist von Anfang an da, ebenso wie der des Intelligiblen, des Noëton. Der Begriff des Nus aber als der Träger der intelligiblen Welt und damit der Ideen bildet sich erst in dem Augenblick heraus, wo sich innerhalb des Intelligiblen Scheidungen vollziehen und das Gute als der Ursprung der Ideen in eine noch höhere Sphäre der Abstraktion rückt. Auf der Ausbildung dieser intelligiblen Prinzipien ruht das Interesse, die sinnliche Welt ist nur der negative Pol, nur das zu Fliehende, infolgedessen werden ihre Grundbegriffe vernachlässigt.

Daher gestalten sich denn auch zuerst diejenigen Teile des Systems, die sich in der Aufstiegsrichtung bewegen. Das sind die Ethik, die Ästhetik und die Dialektik. Die Ethik dieses Abschnittes enthält das Buch **I 2.**

Charakteristisch für die Ethik der ersten Periode ist das Anknüpfen an Plato, nicht nur an einzelne Stellen seiner Dialoge, sondern 1.) an seine Tugendlehre mit der Unterscheidung der 4 Haupttugenden: Einsicht (*φρόνησις*), Tapferkeit (*ἀνδρεία*), Besonnenheit (*σωφροσύνη*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), 2.) an seinen Begriff des Gott-ähnlich-werdens (*ὁμοίωσις θεῷ*, Theätet 176 A), 3.) an seinen, auch den Mysterien bekannten Begriff der Reinigung. Ebenso entspringt die Problemfassung dem Platonismus, nämlich dem Versuch, jene Begriffe miteinander und mit der platonischen Ideenlehre zu vereinigen. Plato sagt,

[1]) 9 (54, 11): *διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ.*

wir sollen Gott ähnlich werden. Welchen Gott meint er da? Und wenn er weiter fordert, wir sollen durch die Tugend ähnlich werden, so müßte doch auch der, dem wir ähnlich werden, die Tugend haben (I 2, 1). Es wird also bei diesem ethischen Problem ein aus dem Platonismus sich ergebendes metaphysisches mitbehandelt, das des Verhältnisses beider Welten zueinander, ob in jener Welt alles so sein muß wie in dieser, oder wie das Verhältnis von Urbild und Abbild zu denken ist. Die Antwort, die hierauf gegeben wird, lautet: es braucht keineswegs eine völlige Übereinstimmung zwischen Urbild und Abbild zu bestehen, vielmehr gibt es Tugend nur in der Seele, d. h. in dieser Welt, das Urbild der Tugend in jener Welt aber ist nicht mehr Tugend zu nennen.

Die platonische Ethik ist Tugendlehre, d. h. sie stellt in den Tugenden Wegweiser auf, die dem Menschen den Pfad zum Sittlichwerden zeigen, ohne daß er zum Sittlichsein kommt; er soll gottähnlich, aber nicht gottgleich werden. Von diesem Begriff ausgehend faßt Plotin die platonischen Tugenden auf, als ob sie Maße in der Materie bedeuteten, *μέτρα γε ἐν ὕλῃ* (2), welche die Begierden und Leidenschaften regeln. Diesen Begriff verinnerlicht er, indem er ihn nach seinen Zwecken ummodelt. Die Tugend soll den Menschen emporführen zum Intelligiblen, daher muß sie zuerst die Seele vom Körper trennen oder sie reinigen. Unter diesem Gesichtspunkt bedeutet die Einsicht: das für sich Handeln der Seele, die Besonnenheit: das nicht Verstricktsein in die Leiden des Körpers, die Tapferkeit: die Furchtlosigkeit bei der Trennung vom Körper, die Gerechtigkeit: die Herrschaft des Logos und des Nus über die Sinnlichkeit (3). Dieses negative Moment aber genügt nicht, die Seele muß sich nicht nur vom Körper ab-, sondern dem Geiste zuwenden. Von der anderen Seite gesehen ist die Einsicht (*σοφία καὶ φρόνησις*) ein Schauen dessen, was der Geist hat, die Gerechtigkeit das in der Richtung auf den Geist Tätigsein (*τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν*), die Besonnenheit die innerliche Hinwendung auf ihn (*ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή*), die Tapferkeit die Affektionslosigkeit. Das sind also nur zwei Seiten ein und derselben Tugend, nicht verschiedene Tugenden, wie man im Anschluß an Porphyrius Plotin mißverstanden hat.

Das Verständnis der Abhandlung aber wird dadurch erschwert, daß die platonische Tugendlehre, trotzdem sie den

Ausgang bildet, dennoch überschritten wird. Die Gedanken, wie wir sie eben dargestellt haben, würden Plato nicht wesentlich widersprechen, obwohl Plotin die platonische Tugend offenbar als Maß in der Materie oder als politische Tugend (*πολιτικαὶ ἀρεταί* 2) auffaßt. Indem er aber in seiner religiösen Sehnsucht zu einer Identität mit Gott vordringen will, überschreitet er den Platonismus und damit die Tugendlehre. Die Tugend nämlich ist stets nur Wegweiser, sei es zum Sittlichen oder zu Gott oder zum Intelligiblen; man kann nur vom Menschen sagen, er ist tugendhaft, nicht aber von Gott. Deshalb ist auch Plotin konsequent, wenn er die Tugend aus dem Intelligiblen verbannt und dort nur gewisse Analogien der Tugenden läßt, die nichts als die Energien des Geistes sein sollen (5—6). Der sittliche Aufstieg soll nämlich keineswegs auf der Stufe der Seele abbrechen, im Gegenteil, er soll in den Geist hineinführen. Es soll nicht nur ein Reinigen, sondern ein Reinsein, ein *κεκαθάρθαι* geben (7). Oder deutlicher ausgedrückt: die Ethik verläßt hier den Standpunkt der Tugendlehre und geht über zum Standpunkt der Seinslehre. Der Mensch will nicht nur Gott ähnlich werden, er will selbst Gott sein: *ἀλλ' ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας, ἀλλὰ θεὸν εἶναι* (6). Die Ähnlichkeit wird ersetzt durch die Identität mit einem bestimmten Gott (*ταυτότης τίνι θεῷ* 5 A). Ein ethisches Sein wird gesucht, gefunden aber wird es in einem Außerethischen, nämlich in der metaphysisch-religiösen Einheit der Seele mit Gott. Damit ist natürlich der Standpunkt der Tugendlehre erledigt, denn wenn der Mensch gut ist, so braucht er die Tugend nicht, die ihn das Gutwerden lehrt, er ist als Gott schon seit Ewigkeit gut, als dieser Gute stieg er herab aus jener Welt und kehrt als solcher dorthin zurück. So wird die Ethik durch die Mystik vom Platonismus abgelenkt und innerlich verwandelt. Ähnlich geht es mit der Ästhetik.

Plato kennt keine Ästhetik als eine besondere philosophische Disziplin, und trotzdem haben seine Ansichten über das Schöne auf die Ästhetik der Neuzeit einen tiefgreifenden Einfluß gewonnen, wie die Romantik beweist, ja dieser Einfluß ging soweit, daß die Ideenlehre sich durch Vermittlung ihres ästhetischen Sinnes bei Schopenhauer Eingang in sein System verschaffen konnte. Diese Wirkung ist zum großen Teil durch Plotin ver-

mittelt, der die platonischen Lehren vom Schönen zu einer Ästhetik umbildete und ihr zugleich einen religiös-mystischen Charakter verlieh. Diese Umbildung vollzieht das vielgelesene und oft übersetzte Buch **I 6**.

Zugrunde liegt die Diotimarede des platonischen Gastmahls, jener wundervolle Hymnus, der den Eros als Mittelwesen zwischen Göttlichem und Menschlichem einführt, als einen Teil des Daimonion, dem allgemein die Aufgabe der Vermittlung zwischen den beiden Welten zufällt. Vom Menschen aus gesehen ist er die Liebe zum dauernden Besitz des Guten, die Liebe zur Zeugung im Schönen, dem Körper wie dem Geiste nach. Von diesem kosmischen Sinn des Eros finden wir bei Plotin keine Erinnerung mehr, sein Ohr beginnt erst zu hören, als sich die Mysterien der Liebe ihrem Ziel nähern, als der Stufengang des Schönen einsetzt, der beginnt mit der Liebe eines schönen Körpers, dann fortgeht zu der Schönheit der vielen schönen Körper und die Schönheit an diesen als ein und dieselbe erkennt, wodurch er zu dem *ἐπ' εἶδει καλόν* gelangt. Ist man bis hierhin gekommen, so muß man die seelische Schönheit weit höher achten und das Schöne in den Bestrebungen und den Gesetzen (*τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν*) und in den Wissenschaften, also das geistig Schöne, hochschätzen. Weiter aufsteigend aber wird man plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken (*θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν*). Dieses Schöne ist ein beständig Seiendes, was weder wird, noch vergeht, es hat weder körperliche, noch rationale Natur (*οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη* 211), es ist rein, unvermischt, das Göttlichschöne, zu ihm soll sich der Mensch schauend erheben.

Dieser Dichtersang, von einem jenseitigen Reich der Schönheit, zu dem sich der Mensch erheben soll, um dann das göttliche, reine, unvermischte Sein als das Schöne zu schauen, hat für Jahrtausende die Köpfe der Menschen verwirrt, nachdem sich Plotin von ihm hat betören lassen.

Er befreit die Gedanken zunächst von ihrer dichterischen Einkleidung und stellt die Fragen in voller Nüchternheit. Begonnen wird mit der Schönheit der Körper. Schon die Frage: „was ist die bewirkende Ursache, daß Körper als schön vorgestellt werden, daß das Gehör den Tönen als schön seine Zustimmung gibt?“ und „was sind denn überhaupt diese verschiedenen und was ist diese eine Schönheit?“ zeigen, daß die

sinnliche Schönheit nicht nur Sprungbrett zur intelligiblen ist, sondern daß sie in ihrem Eigensein gewertet wird. Diese Fragen sind keine Einleitung zu einem Gespräch über die Liebe, sondern zu einer wissenschaftlichen Untersuchung, und mit ihnen begründet Plotin die Ästhetik, deren Kern sie lange gebildet haben. Bemerkt sei aber gleich, daß hier keinerlei Einschränkung auf die Kunst vorgenommen wird, auch die Schönheit des Goldes oder des Blitzes, der in der Nacht aufleuchtet, also überhaupt die Naturschönheit wird in die Betrachtung einbezogen, ohne daß Natur- und Kunstschönheit hier deutlich unterschieden wären.

Das sinnlich Schöne, das sich in das optisch und akustisch Schöne teilt, beruht nicht auf der Symmetrie der Teile zueinander und zum Ganzen, vielmehr ist es eine Erscheinung der jenseitigen Schönheit. Das Diesseitige ist durch Teilhabe an dem Eidos (*μετοχῇ εἴδους* 2) schön. Dieses Eidos läßt sich nicht ohne weiteres als Idee übersetzen, sondern es steht zusammen mit der Gestalt (*μορφή*) und dem Logos, so daß es heißen kann: „So entsteht der schöne Körper durch die Gemeinschaft mit dem von den Göttern kommenden Logos (2 E).“ Und zwar ist die Funktion, durch die das Eidos den Körper zu einem schönen macht, die Einheitssetzung. Es liegt eben die ganz äußerliche Auseinanderreißung des Körpers in die gestaltlose Materie und die dann hinzutretende und Einheit setzende Form zugrunde. So wird die körperliche Schönheit in eine Harmonie mit der jenseitigen gebracht, denn die in ihr wirkende Gestalt ist gar nichts anderes, als die in die Erscheinung getretene jenseitige Gestalt.

Dadurch erledigt sich auch die Frage, wie wir das Schöne erkennen, das Problem des Kunsteindrucks oder Kunsturteils, würden wir sagen. Ob dazu ein besonderes Vermögen erforderlich ist, bleibt unentschieden (3). Ein Baumeister kann deshalb ein Haus als schön beurteilen, weil „die außer ihm befindliche Gestalt nichts als die innere, zwar durch die äußerliche materielle Masse geteilte, dennoch ungeteilte Gestalt ist, trotzdem sie an einer Vielheit zur Erscheinung kommt (3)“. Auch hier liegt wieder die Einheit beider Eide vor, es scheint eine andere Einheit zu sein und ist doch dieselbe, da die innerliche Gestalt nicht von der Seele produziert ist, sondern von den Göttern kommt (*λόγου ἀπὸ θεῶν ἐλθόντος*) und indem auch die Seele eben-

daher stammt, wohnt ihr der Logos zwar inne, aber auch sie empfängt ihn im Intelligiblen. So entsteht auch die Schönheit der Farbe durch die Gegenwart des unkörperlichen Lichtes, der die Stelle von Logos und Eidos einnimmt (λόγου καὶ εἴδους ὄντος 3). Es deckt sich also der Begriff des Logos keineswegs mit dem der Form, sondern er wird zum Licht. Der Logos als Licht ist die orientalische Form des Logosgedankens. Man darf deshalb auch das Eidos keineswegs mit Form oder Gestalt übersetzen, denn diese Übersetzung würde vor dem Eidos der Farbe (3; 47, 8) völlig versagen, da kann es sich nur um die Qualität der Farbe handeln. Daß der Logos sich mit dem Licht verbindet, ist für seinen Begriff bedeutsam, er wird so vor einer leeren Formalität bewahrt.

An dieser Stelle enden die für eine moderne Ästhetik interessanten Fragen, beginnt aber erst Plotins eigentliches Interesse, denn nun nimmt der Feuerflug zum Himmlischen seinen Anfang. Daß die sinnliche Schönheit durch den Logos und das Eidos entsteht, soll nur bedeuten, daß sie ein Schemen, ein Schatten ist, ein Widerschein einer höheren seelischen Schönheit. Die Seelenlehre der Mysterien meldet sich wieder. Die Seele ist nicht nur von Natur gut, sondern auch schön, da sie aber der eigentliche Schöpfer des Daseins ist, so ist sie auch der Spender der Schönheit. Häßlich wird sie nur durch ihre Vermischung, Verbindung und Hinneigung zum Körper und zur Materie (5); wir müssen sie also aus dieser Vereinigung lösen, von Begierden und Leidenschaften befreien. So gelangen wir auf einem ethischen Wege, der hier in den ästhetischen aufgenommen wird, zum wahrhaft Schönen, zum Sein der Seele. Plotin steigt nicht wie Plato zur Schönheit der Einrichtungen, Gesetze und Wissenschaften, sondern zur Schönheit der Seele auf: diese Schönheit der Seele aber ist das Licht der Tugend, welches so schön ist, daß Abend- und Morgenstern davor verblassen. Das Schönsein der Seele ist ihr Gutsein, dieses aber ihr eigentliches Sein ist Geist. „Vernunft und was von der Vernunft ausgeht ist die der Seele ursprüngliche eigene Schönheit, die nicht als etwas Fremdes an sie herantritt, weil die Seele dann in Wahrheit etwas Seiendes ist (6).“

Die Schönheit der Natur ist also ein Widerschein der Schönheit der Seele, diese wiederum des Geistes. So sind die Ideen das eigentlich Schöne (9) und da sie nach platonischer

Lehre identisch mit dem Seienden sind, so kann auch das Seiende als die Schönheit bezeichnet werden (*τὰ ὄντα ἡ καλλονή ἐστιν*, 6). Aber hierbei beruhigt sich die religiöse Sehnsucht nicht, sie will zu einer letzten Einheit vordringen. Weder das sinnlich, noch das seelisch, noch das geistig Schöne genügt, über all diese Sphären hinaus will sie das Urschöne, das Schöne selbst (*αὐτὸ τὸ καλόν*), das erste Schöne (*πρῶτον καλόν* 9) ergreifen. Dieses Urschöne, das den Bereich der Ideen überschreitet, aber doch an der Spitze des intelligiblen Reiches liegt, ist das Gute, das platonische *ἀγαθόν*. Vor dem Ziele, diese letzte Schönheit zu schauen, verblaßt alles andere. Selig wird, wer zum Schauen dieses Guten gelangt, zum mystischen Schauen mit einem inneren, nicht mit einem äußeren Auge. Reines Licht, gut und gottähnlich muß der Mensch werden, der Gott schauen will.

Dem Streben nach einem ethischen Sein entspricht der Wille nach einem wesenhaften Schönen, das zunächst in der Seele, dann im Geist und endlich in Gott gefunden wird. Jedenfalls liegt das ästhetische Sein in einem Außerästhetischen, nämlich letztlich in der Vereinigung der Seele mit Gott. Die Ästhetik verwandelt sich in Religionsphilosophie, die Mystik überflutet das Denken.

Die Ethik und die Ästhetik werden also in diesen frühen Schriften dem Aufstieg zum Intelligiblen dienstbar gemacht. Dasselbe geschieht mit der Dialektik, wenn sie auch natürlich nicht in die Mystik einmünden kann. Wir können uns hier sehr kurz fassen, denn das, was das Buch **I3**, das sich klar wird über den Doppelschritt des Aufstieges von der sinnlichen Welt zur intelligiblen und dann weiter bis zu deren Spitze, dem Guten, Neues bringt, ist sehr wenig. Der Aufstieg durch die Wissenschaften und deren abstrakteste, die Dialektik, ist aus dem platonischen Staat bekannt. Der Begriff der Dialektik selbst ist aber sehr unbestimmt: sie soll das Vermögen sein, begrifflich über jedes einzelne zu sprechen, was es ist, worin es sich von anderem unterscheidet und was ihm mit jenem gemeinsam ist, wozu jedes einzelne gehört und wieviel Seiendes und Nichtseiendes es gibt. Sie erstreckt sich auch auf die intelligible Welt, unterscheidet die Ideen nach platonischen Prinzipien und leitet aus den ersten Ideen vernunftgemäß das andere ab. Aufstieg und Abstieg umfaßt sie also und kann wegen des Vorherrschens der Aufstiegsrichtung nicht

klar durchgebildet werden. Keime zu einer späteren Erkenntnis- und Kategorienlehre sind vorhanden, aber wenn man die Bücher VI 1—3 und V 3 hinzunimmt, so sieht man, daß hier noch so gut wie nichts Plotinisches enthalten ist. Interessant ist nur das Ablehnen einer formalen und das Hinstreben zu einer Seinslogik.[1])

Die geringe Durchbildung des Logischen, das Vorherrschen des Religiösen, der Aufstieg vom Diesseits zum Jenseits, der doppelte Schritt dieser Flucht: von der Sinnenwelt zum Geiste und von diesem zum ersten Prinzip, die Seele als Mittelpunkt der Reflexion, weil sie das Mittel des Aufstiegs ist, das Einmünden des Aufstiegs in die mystische Schau, all das ist charakteristisch für den ersten Abschnitt der ersten Periode, der sich historisch durch die Platonähe und eine Verwandtschaft mit der Seelenlehre der Mysterien kennzeichnet.

Können wir nun auch über die Aufeinanderfolge der 3 zuletzt behandelten Schriften etwas ausmachen? I 3 sagt gleich am Anfang: *ὅπου μὲν οὖν δεῖ ἐλθεῖν, ὡς ἐπὶ τἀγαθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διωμολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον.* Es muß also eine Untersuchung vorangegangen sein, die vom Guten und vom ersten Prinzip gehandelt hat und deren Forschungsgang ein aufsteigender war. Das aber ist nur in I 6 der Fall, wie auch erst jenes Buch den Doppelschritt des Aufstiegs durchbildete, der hier genau formuliert wird. Auch der Ausdruck *διὰ πολλῶν δεδειγμένον* würde nicht zu verstehen sein, wenn nur IV 7 vorangegangen wäre, an das man etwa denken könnte, denn dort waren gerade für diese These wenig Beweismittel beigebracht, wie auch die *ἀναγωγή* nicht ausgeprägt war. Wahrscheinlich ist also I 3 nach I 6 verfaßt. Nun lassen sich auch eine Reihe von Gründen dafür aufführen, daß I 6 nach I 2 entstanden ist:

1.) bildet sich in I 6 deutlicher als in I 2 der Doppelschritt des Aufstiegs aus, indem sich der Bereich der Ideen von dem Jenseitigen trennt;

2.) werden in I 6,5 die Tugenden aus I 2 aufgeführt, hinzugefügt aber werden die *σεμνότης* und *αἰδώς*; es wäre nicht recht zu verstehen, weshalb sie in I 2 fortgelassen sein sollten, falls I 2 gefolgt wäre;

3.) werden in I 6,6 die Tugenden ebenso verstanden, wie sie in I 2 abgeleitet waren, einmal als Abwendung vom Körperlichen, dann als Hinwendung zum Intelligiblen;

4.) wird auch der Begriff der Katharsis so wieder aufgenommen, wie er in I 2 abgeleitet war; der Satz I 6,5 (49,25) *καθημαμένῳ ὥσπερ ἦν εἶναι* setzt die Umdeutung der *κάθαρσις* in das *κεκαθάρθαι* (I 2,6 u. 7) voraus; dasselbe gilt von I 6,6 (50,16); nach diesen Lösungen hätten in I 2 nicht erst die Fragen gestellt werden können;

---

[1]) 5 (23,1): *οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστιν καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἷον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα.* Kapitel 6 scheint mir später angehängt zu sein.

5.) bedeutet die ὁμοίωσις θεῷ jetzt τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίγνεσθαι, dieses καλόν kommt hier als etwas Neues hinzu, warum hätte es in einem nachfolgenden I 2 ausgelassen sein sollen?

6.) zieht I 6 den Begriff der Häßlichkeit der Seele und damit das Problem des seelisch Bösen in die Betrachtung, was in I 2 noch nicht der Fall war.

Ich glaube deshalb, wir dürfen die Reihenfolge I 2, I 6, I 3 als die wahrscheinliche annehmen.

---

3. Der Übergang vom 1. zum 2. Abschnitt der ersten Periode.

Auf die Schriften des ersten platonischen Standpunktes folgt eine Untersuchung, die nicht an platonische Unterscheidungen und Zitate anknüpft, sondern von sachlichen Problemen ausgehend und sich von dithyrambischem Schwung freihaltend ein Programm der plotinischen Philosophie entwickelt. Sie gehört in unmittelbare Nähe jener Bücher, denn auch sie kennt noch nicht den Begriff des Einen, kommt ihm aber erheblich näher und faßt die bisherigen Resultate zusammen. Daraus leiten wir vorläufig die Berechtigung ab, das Buch **V 9** an dieser Stelle zu betrachten.

Es wird hier zum erstenmal eine klare Abtrennung des Geistes von der Seele vollzogen. Der platonische Gegensatz der intelligiblen und der sinnlichen Welt war von Anfang an vorhanden. Daß aber Seele und Geist nicht klar unterschieden waren, sieht man daraus, daß die Seele in IV 7 ins Intelligible einfloß, während IV 2 sich bemühte, ihr eine Zwischenstellung zwischen den beiden Welten anzuweisen. Ein klarer Begriff des Geistes aber bildet sich erst hier aus, indem der Geist sich, bildlich gesprochen, eine Stufe über die Seele stellt und diese damit hinunterstößt. Die natürliche Ansicht ist die, daß die Seele den Geist erzeuge; diese Ansicht kehrt Plotin bewußt um: der Geist steht über der Seele, ist besser als sie und ihre Ursache (4). Die Seele verhält sich zu ihm, wie die Materie zur Form, sie ist in die Leiden verstrickt, ἐμπαθής, er aber affektionslos, ἀπαθής, sie ist innerhalb der Welt, er jedoch außerhalb ihrer (4). Man sieht, das sind erste Unterscheidungen, die keineswegs konsequent durchgeführt werden, da die Seele andrerseits körperbildendes und gestaltgebendes Prinzip ist (2).

Die Abtrennung des Geistes von der Seele spiegelt sich deutlich in folgender Unterscheidung wieder. Der Geist ist einmal Geist in der Seele, gleichsam ihre Form (*ὡς εἶδος τῆς ψυχῆς* 3), dernd teilee Geist (*μερίζων*8 E), der nur der Möglichkeit nach ist (5 A); der andere steht über der Seele, gibt ihr die Form, ja ist der eigentliche Schöpfer und Demiurg (3), ist ungeteilt, *ἀμέριστος* (8 E), der Wirklichkeit nach seiend. Der erste Begriff des Geistes, der naturgemäß auch bei Plotin der erste war und uns in IV 7 begegnete, wird völlig zurückgedrängt, und dennoch entsprang nur aus ihm der zweite.

Was die Entstehung des Geistes nicht in völliger Klarheit hervortreten läßt, ist der Umstand, daß durch das Anknüpfen an den Platonismus der Begriff der geistigen Welt, des Kosmos noëtos oder der *νοητὴ φύσις* von Anfang an vorhanden ist und sich aus ihm der Begriff des Geistes zu entwickeln scheint. Denn I 2 spricht von den Urbildern im Geiste (*ἐν νῷ ὥσπερ παραδείγματα* 7 A) und ebenso wird er in I 6 der Ort der Ideen (*εἰδῶν τόπος* 9 E), und zwar dadurch, daß sich in dem Intelligiblen 2 Sphären herausheben. In der Tat besteht auch dieser Ursprungspunkt für den Begriff des Geistes, und wir werden sehen, daß wir auch dadurch zu einer immer reicheren Durchbildung dieses Begriffs gelangen, daß sich der über ihm stehende Begriff des Einen herausbildet.

Aber wenn man bedenkt, daß auch der platonische Begriff der intelligiblen Welt nur von der sinnlichen Welt aus, nämlich durch abstraktive Heraushebung ihres Formgehaltes entstanden war, so wird man verstehen, daß das Herauswachsen des Geistes aus der geistigen Welt nicht wesentlich verschieden ist von dem aus der Seele, ja daß beides letztlich auf einen Ursprung zurückgeht, auf den aus der Form, denn die Seele hat in dieser Beziehung nur Bedeutung als Träger der Form; sie erscheint in bezug auf den Geist als Materie, weil ihr Formgehalt auf jenen übergeht. Deshalb ist das Kapitel 3 dieses Buches so außerordentlich instruktiv, weil es den Lebensnerv des Platonismus und Neuplatonismus bloßlegt: die abstraktive Auseinanderreißung von Materie und Form und die Heraufhebung dieser in den Geist, welcher die Form der Seele ist und weiter der Spender der Formen und endlich, in späteren Kapiteln, das Reich der Ideen wird. Hier erhält er diese noch vom Sinnlichen und Seelischen aus, aber schon kehrt sich das

Verhältnis um: was in der Reflexion das zweite war, wird erstes, der Geist stellt sich über die Seele.

Die eben aufgestellten Behauptungen über den zweifachen, im Grunde aber doch nur einfachen Ursprung des Geistes finden darin ihre Bestätigung, daß als sein Wesen das Denken (*νοεῖν*) hervortritt. Denn dies Denken ist einmal einer psychischen Funktion entsprossen, andrerseits doch rein objektiv gefaßt. Da der Geist ursprünglich Denken ist und von sich selbst und aus sich selbst denkt (*παρ' αὑτοῦ καὶ ἐξ αὑτοῦ νοεῖ* 5 A), so ist er identisch mit dem Gegenstand seines Denkens: *αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ*, da er nun das Seiende denkt, so ist er identisch mit dem Seienden. Es ist also die alte parmenideische Identität von Denken und Sein, die Plotin hier im bewußten Anknüpfen an Parmenides verkündet. Er proklamiert damit seinen Standpunkt zunächst als Rationalismus, denn das ist das Wesen des Rationalismus, daß er Denken und Sein zur Deckung bringen und kein Sein außerhalb des Denkens als wirkliches „Sein" anerkennen will. Daß sich bei dem Mystiker Plotin dieser Rationalismus findet, ist merkwürdig, aber der Mensch ist eben kein ausgeklügelt Buch, und der Rationalismus wird hier sehr bald überschritten. Es wird sogleich die Auffassung abgewehrt, als ob das Sein aus dem Denken erzeugt, durch dasselbe, wie der deutsche Idealismus sagt, „gesetzt" werden solle; umgekehrt wird das Denken abhängig gemacht vom Seienden. Das Gedachte ist eher als das Denken, das Intelligible eher als das Intelligieren: *ταύτης γὰρ τῆς νοήσεως πρότερον δεῖ τὸ νοούμενον εἶναι* (7; 223, 27). So prävaliert innerhalb der Identität das Sein. Das Seiende, *ὄν*, muß man vor dem Denken nennen. Die Energie des Seins und das Denken ist dasselbe, das Denken ist die Energie des Seins (8). Das Denken soll gleichsam in das Sein hineingestellt, nicht als ein leeres Denken von ihm abgelöst, erfülltes, kein formales Denken werden (8).

Der Geist, der seiner Substanz nach Denken ist, enthält daher eine Vielheit intelligibler Ideen in sich. Während I 3 nur in einem ganz vagen Ausdruck auf die platonischen Ideen verwies, werden hier genauere Formulierungen versucht, die aber auch noch in den Anfängen stecken bleiben, sei es, daß „naturgemäße Qualitäten, wie Quantitäten, Zahlen, Größen, Zeugungen wie Zustände, Einwirkungen wie naturgemäße Affektionen, Bewegungen und Ruhe" oder „Identität, Verschiedenheit,

Bewegung, Ruhe, das Bewegte, das Stehende, das Wesen, die Qualität" (10) aufgeführt werden. Aber noch eine größere Mannigfaltigkeit steigt aus der sinnlichen in die intelligible Welt empor. Soviel Formen (εἴδη) hienieden sind, soviel sollen dort sein, es bleibt nur die Frage, ob dort noch mehr sind (10). Durch diese Mannigfaltigkeit der Formen wird der Geist zu einer geistigen Welt, zu einem Kosmos noëtos. Jedes Eidos ist eine eigene Kraft (δύναμις ἰδία 6), — ein Gedanke, der uns schon von Philo her vertraut ist — ja er ist sogar ein eigener Geist. Der Gesamtgeist aber soll sie umfassen, wie eine Gattung die Arten oder wie das Ganze die Teile (6).

Man darf die Fortschritte dieses Buches nicht unterschätzen; es bringt zum erstenmal eine rein metaphysische Fragestellung, geht von Plato bewußt auf Parmenides zurück, bildet den Begriff des Nus, den es von der Seele abtrennt, zu einem größeren Reichtum aus, macht ihn zum eigentlich Seienden, zum Schöpfer und Demiurgen.

Aber indem es so den Geist als eine Vielheit erkennt, fragt es zugleich, ob es ein Jenseits des Geistes (νοῦ ἐπέκεινα) gibt und schließt von diesem ersten Prinzip (ἀρχῆς τῆς πρώτης), daß es in der Einheit bleiben müsse (μένον ἐν ἑνί 2), da doch der Geist eine Vielheit sei. Auch die Frage taucht schon auf, wie aus dem einheitlichen und einfachen Prinzip der Geist entstehen kann.

In diesem Begriff des wahrhaft einen und durchaus einfachen Prinzips (ἀρχῆς τῆς ὄντως ἑνὸς καὶ ἁπλοῦ πάντη οὔσης) haben wir eine Annäherung an den Begriff des Einen, wie er in den früheren Schriften noch nicht vorkam; daß aber der Begriff des Einen im plotinischen Sinne auch hier noch nicht vorliegt, offenbart die attributive Stellung, die er einnimmt, und weiter die folgende Frage, die in den Handschriften lautet: πῶς . . . τὸ ἓν καὶ πῶς πλῆθος, eine Frage, welche nicht über die griechische Fragestellung nach der Einheit und Vielheit hinausführt.

Wir sehen aber schon hier, daß die Kategorie des Grundes, die in einem ersten Schritt zur Abtrennung der Seele von der sinnlichen Welt, in einem zweiten zur Erhebung des Geistes über die Seele führte, in einem dritten zum letzten Grunde, zum Einen, führen wird.

Von den Gründen, die für den Ansatz von V 9 als einer Übergangsschrift vom ersten zum zweiten Abschnitt der ersten Periode sprechen, führe ich nur folgende an:

1.) V 9 gehört zu den Schriften, die den Begriff des Einen noch nicht kennen, es darf deshalb also dem zweiten Abschnitt nicht eingereiht werden, und andrerseits nähert es sich ihm doch, wie wir eben gesehen haben, bedeutend mehr an, als die vorangegangenen Schriften; es gehört deshalb an das Ende des ersten Abschnittes;

2.) zeigt es eine viel weiter gehende Durchbildung des Geistes und zum erstenmal eine klare Abtrennung desselben von der Seele, ein deutliches Aussprechen der Identität von Denken und Sein, die Unterscheidung eines doppelten Begriffs des Geistes, die Frage nach der Ableitung des Geistes (14) usw. All dieses und noch vieles andere fehlte in den früheren Schriften. Wie leer war noch das, was I 3 über die Dialektik sagte, im Vergleich zu den reichen Bestimmungen von V 9.

3.) Daß diese Schriften sehr wohl vorhergegangen sein können, sieht man unter anderem aus der Rekapitulation von Kap. 2 und dem daran anschließenden Anfang von Kapitel 3; denn hier wird nach dem in Kap. 2 angedeuteten Weg, welcher der der vorangehenden Schriften war, von einem anderen Weg gesprochen, der jetzt eingeschlagen werden soll und tatsächlich auch beschritten wird. Es wird der nur an Plato und den Mysterien sich orientierende Aufstieg verlassen und der Weg eigener sachlicher Untersuchung begonnen.

4.) Da überdies I 3 schon den Übergang zu einer logischen Problemfassung vollzog, ohne die in V 9, 2 beschriebene Einstellung aufzugeben, so wird diese Ansetzung von V 9 noch wahrscheinlicher.

5.) Endlich ließe sich zeigen, daß die Resultate der früheren Schriften hier verwendet werden, während sie umgekehrt dies Buch nicht voraussetzen.

---

4. Der 2. Abschnitt der ersten Periode.

a. Seine Abgrenzung und die Reihenfolge der Schriften in ihm.

Die Sehnsucht der frühen plotinischen Schriften trieb zum Intelligiblen empor, und als Grundbegriffe entstanden die Seele, der Geist und ein über dem Geist stehendes Prinzip, das als das Gute, der erste Gott oder der erste Grund bezeichnet wurde, aber dennoch mehr oder weniger im Nebel blieb. Wir werden also erwarten, daß zunächst dies erste Prinzip in ein helleres Licht gerückt werde und daß dann die 3 intelligiblen Prinzipien in völliger Klarheit erscheinen.

Was sich so aus dem vorausgehenden Stadium mit Notwendigkeit ergibt, ist nun in der Tat erfüllt. Es findet sich eine Schrift, die den Begriff des Einen einführt und zwar genau wie die ersten im Aufstiegswege, der in ekstatische Mystik einmündet. Das ist VI 9, das also schon durch eben diesen Charakter in die Nähe der ersten Schriften rückt. Zweitens ist ein Buch V 1 vorhanden, das die 3 bisher abgeleiteten intelligiblen Prin-

zipien zusammenstellt, das in seinem ersten Teil noch die Untersuchungsrichtung aller vorangegangenen Schriften, den Aufstieg, beibehält und dann mit einem Gebet an die Götter sich zum Abstieg wendet, den alle übrigen Schriften dieses Abschnittes beibehalten.

Da nun V 1 in der Tat die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung auf das Schlagendste bestätigt, so fragt es sich, ob es nicht noch mehr Untersuchungen gibt, die nur die 3 Prinzipien kennen. Das ist tatsächlich außer in VI 9 und V 1 in V 2, V 4, IV 8, und IV 9 der Fall. Also können wir als den zweiten Abschnitt der zweiten Periode diejenigen Schriften zusammenfassen, die 3 Prinzipien, die Seele, den Geist, das Eine kennen. Als ein dritter Abschnitt würden dann III 4, III 1 und II 4 übrigbleiben. Daß sie tatsächlich die letzten dieser Periode sind, wird bestätigt:

1.) durch V 1, 7 E: περὶ ὧν (d. d. das von der Seele Erzeugte) ὕστερον λεκτέον,
2.) durch IV 8, 2, wo eine Untersuchung über den Kosmos für die Zukunft angekündigt wird,
3.) dadurch, daß in IV 8, 6 die Materie zum erstenmal als ein mögliches Glied in der Reihe der Prinzipien auftaucht, wobei es zweifelhaft bleibt, ob sie ewig ist oder aus den über ihr stehenden Prinzipien folgt, während sie in den späteren Schriften ein Begriff innerhalb der Reihe der Prinzipien wird,
4.) bezieht sich der Schluß von V 2 deutlich auf den Anfang von III 4.

Aus dieser Reihe von Vorausweisungen sieht man klar, daß Plotin sich bei der Abfassung der vorliegenden Schriften keineswegs von dem Zufall leiten ließ, sondern daß er eine bestimmte Problemfolge einhielt. Wir erhalten daher die Berechtigung, den genannten Komplex als den zweiten Abschnitt der ersten Periode abzusondern.

Nun fragt es sich, wie sind diese Schriften in sich zu ordnen? Feste Ansatzpunkte erhalten wir auf folgende Weise[1]). Aus V 1, 6 οἷον λέγομεν τὸ ἓν εἶναι geht hervor, daß der Begriff des Einen als bekannt vorausgesetzt wird, daß also eine Schrift vorausgehn muß, die den Begriff des Einen einführt, das ist aber nur VI 9, sie ist die einzige der ersten Periode, die ausführlich über das Eine handelt. V 2 und V 4, die das Eine auch kennen, kommen, wie wir gleich sehen werden, nicht in Frage. Außerdem wird in V 1 der Begriff des Einen über die hauptsächlich negativen Bestimmungen von VI 9 fortgebildet, er tritt gleichsam in Funktion und offenbart in diesem Schaffen seine dialektische Natur. Es ergibt sich weiter durch die Umwandlung der Problemstellung eine ganz andere Beleuchtung der 3 Begriffe.

Ebenso wahrscheinlich ist, daß V 2 und V 4 dem Buch V 1 folgen, denn in V 1 tritt deutlich die Umwendung der Problemrichtung ein, die die beiden Bücher schon voraussetzen und in der Richtung auf die Materie zu fortführen, eine Ergänzung, welche V 1, 7 E für die Zukunft aufgespart hatte. Weniger wichtig ist bei diesem Sachverhalt die Frage, wie das Verhältnis von V 2 und V 4 zueinander ist; da lassen sich keine zwingenden Gründe anführen, aber

[1]) Ich betone noch einmal, daß ich nur das Hauptbeweismaterial gebe, was zum Verhindern eines übermäßigen Anschwellens der Arbeit notwendig ist. Es muß deshalb zur Kritik die Darstellung selbst herangezogen werden.

ich glaube nach dem Problemgehalt und nach dem Schluß von V 2, der auf III 4 hinweist, daß V 2 hinter V 4 zu setzen ist. Daß aber V 2 u. V 4 unmittelbar auf V 1 folgen, wird nicht nur durch die gleiche Einstellung, sondern auch durch IV 8 wahrscheinlich. In IV 8,6 wird nämlich die Methode jener Bücher, wie wir sie noch kennen lernen werden (ich muß hier notgedrungen vorgreifen), rekapituliert; erhalten bleibt aus V 2 die Ordnung (τάξις), das Verharren einer jeden Stufe an ihrem Platz, die Kontinuität des Prozesses;[1]) das eine Moment des Prozesses wird als πρόοδος (6; 130,27) oder κατάβασις (7; 132,5) oder κάθοδος (5; 129,19) bezeichnet. Die 3 Momente des Prozesses spiegeln sich in den 3 Funktionen der Seele. In V 1,1 wurde die Frage von IV 8 in einem viel unpräziseren Sinne beantwortet, und dort hatte die Seele nur die eine Funktion des Schmückens. Ferner wird die Prinzipienreihe jetzt über die Dreiheit der früheren Grundbegriffe, wenn auch nur hypothetisch, fortgesetzt. Endlich zeigt der Satz IV 8,6 A: εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι und die Erläuterung, die sich an ihn anschließt, deutlich das Vorangehen jener Bücher.

Also können wir mit sehr großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß IV 8 diesen Büchern folgt. Da nun aber IV 9 in seiner Fragestellung weit über IV 8 hinausgeht und dabei in einzelnen Wendungen wie IV 9,1 εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ παντὸς ἡ ἐμὴ καὶ ἡ σή IV 8 vorauszusetzen scheint, da es weiter die erste nicht an Plato anknüpfende, rein systematische psychologische Untersuchung ist und die Frage nach der Mehrheitsbildung des Psychischen in einem viel radikaleren Sinne stellt als IV 8 und eine Lösung findet, die in der zweiten Periode wieder aufgenommen wird, so ist es weiterhin wahrscheinlich, daß IV 9 hinter IV 8 zu stellen ist. Wie wäre auch nach den Erörterungen von IV 9 ein Satz wie IV 8,3 zu verstehen: πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι καὶ ἐκ τῆς μιᾶς τὰς πολλὰς διαφόρους, ὥσπερ ἐκ γένους ἑνὸς εἴδη τὰ μὲν ἀμείνω, τὰ δὲ χείρω?

Demnach folgen sich die Schriften dieses Abschnittes wahrscheinlich in der Reihenfolge: VI 9, V 1, V 2, IV 8, IV 9.

b. Die Entwicklung innerhalb dieses Abschnittes.

Sehr interessant ist die erste Einführung des Einen in **VI 9**. Es liegt derselbe Abstraktionsprozeß wie bei der Abtrennung des Geistes vor. Dort wurde auf die Form reflektiert, die jedem Dinge einwohnt, hier auf die Einheit, die sich an ihm findet, also eigentlich ein Moment, das schon im Begriff der Form mit enthalten ist, denn was ist eine Form anders als eine Einheit oder das Einheitsetzende? Aber der Begriff der Einheit ist noch abstrakter als der der Form;[2]) wenn man nämlich die Teilung in Materie und Form durchführt, so ist auch die Materie eine Einheit. Woher stammt nun das Eine? Ist die Seele, die doch bei ihrer gestaltenden und

[1]) IV 8,6 (131,16) συνέχεται πάντα. V 2,2 (156,10) συνεχὲς δὲ πᾶν.

[2]) Daß der Begriff des Einen zunächst mit der Form, μορφή u. εἶδος auf einer Stufe steht, sieht man aus cap. 1 (441, 19).

schöpferischen Tätigkeit die Funktion der Einheitssetzung ausübt, das Eine? Nein, sie kann es nicht sein, weil sie eine Vielheit von Vermögen (*δυνάμεις*) in sich enthält. Sie bringt die Einheit, aber empfängt sie selbst von einem anderen (*πάσχει δὲ τοῦτο καὶ αὐτὴ ὑπ' ἄλλου*). Wie sich früher der Geist von der Seele lostrennen mußte, so jetzt das Eine.

Durch diese Abtrennung und die Inbeziehungsetzung zum Einen wird der Begriff der Seele fortgebildet. Deutliche Unterscheidungen von Welt- und Einzelseele fehlen auch hier noch. Sie ist das schaffende, bildende, gestaltende, ordnende Prinzip[1]) wie in V 9. Als neue Funktion tritt das Zur-Einheit-führen, *εἰς ἓν ἄγειν* (1. 441, 15) hinzu, was für den Begriff der Seele wertvoll ist. Denn wenn sie den Dingen die Einheit bringt, so muß auf sie selbst ein Schimmer davon zurückfallen, es muß die Frage entstehen: wie ist die Seele eine qualitative Einheit, da sie doch eine qualitative Mehrheit ist? Es heißt hier, daß es eine Menge Kräfte, Überlegen, Begehren, Vorstellen, in ihr gibt, die durch das Eine wie durch ein Band zusammengehalten werden (1 E). So äußerlich hier die qualitative Mehrheit und Einheit beschrieben werden — ist die erste doch zufällig aufgerafft, die zweite ein äußerliches Band —, daß überhaupt dies Problem gestellt wird, ist ein Fortschritt über die platonisch-orphische Seelenlehre des ersten Abschnittes, die auch hier freilich noch den Untergrund bildet, denn die Seele hat schon vor ihrer Geburt existiert (*γίνεται αὐτὴ καὶ ὅπερ ἦν* 9. 453, 2), ihr Leben ist ein Herausfallen (*ἔκπτωσις*) aus jener Welt und eine Flucht (*φυγή*) und ein Verlieren des Gefieders (*πτεροροῦησις*), wie es im Anschluß an den platonischen Phädrus heißt.

Dieser Fortschritt mußte dann weiterhin zu der in IV 9 auftauchenden Frage, wie die quantitativ vielen Seelen zusammenhängen, ob sie vielleicht nur eine seien, führen. Wie die orphische Seelenlehre, so wirkt auch die passive Auffassung des Psychischen von V 9 nach. Die Seele wird mit der Materie verglichen und soll wie diese qualitätslos (*ἄποιον*) und gestaltlos (*ἀνείδεον*) sein, sie wird erst durch die Berührung mit dem Einen erfüllt und erleuchtet (*πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν* 7. 450, 11). Daher kann sie auch nur schaffen, indem sie auf das Eine schaut (*πρὸς τὸ ἓν βλέπουσαν ἓν ἕκαστον ποιεῖν* 1. 441, 21). Diese Schau wird schon hier ein

[1]) 1 (441, 16).

Richten der Seele in das Innere (ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω 7. 450, 17), auf ihr eigenes Zentrum (τὸ ... τῆς ψυχῆς οἷον κέντρον 8. 451, 10); hierbei soll die Seele sich selbst vergessen, das Eine schauen (ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι 7. 450, 20) und sich mit ihm vereinen. Damit ist zugleich der Begriff der Selbsterkenntnis gegeben (8 A). Später wird die Schau von fundamentaler Bedeutung für die Seele.

Stammt nun etwa die Einheit vom Geiste, so daß dieser das Eine ist? Nein, auch er ist eine Vielheit, sei es, daß er die vielen Ideen enthält, sei es, daß er eine Identität von Denken und Sein ist, oder daß er sich selbst denkt.

Vorausgesetzt wird der Begriff des Geistes aus V 9, d. h. die Unterscheidung des subjektiven Geistes, der hier λογιστικόν genannt wird, vom objektiven, die Identität von Denken und Sein als Identität von Denkendem und Gedachtem (2. 443, 13), der Geist als Inbegriff der Ideen und der Kosmos noëtos.[1]) Fortgebildet wird der Begriff des Geistes, indem die Ideen zu Zahlen werden, was einen deutlichen Schritt zu einer konkreteren Fassung des Geistbegriffs und zugleich eine Annäherung an den Neupythagoreismus bedeutet (2. 443, 2). Die einzelnen Ideen werden nur genannt, indem sie dem Einen abgesprochen werden (3. 444, 3), dabei werden die vagen Begriffe von V 9 fortgelassen, vor allem aber wird die Quantität zurückgedrängt: τὸ γὰρ οὕτως ἓν ποσοῦ ἀρχή, ὃ οὐκ ἂν ὑπέστη μὴ προούσης οὐσίας καὶ πρὸ οὐσίας (5. 447, 30). Wenn man sich erinnert, daß die Wesenheit identisch mit dem Geist ist, so bedeutet das, daß die Quantität aus dem Geiste und aus der Reihe der intelligiblen Kategorien verbannt werden soll, welche Konsequenz in V 1 tatsächlich gezogen wird. Die Entwicklung geht hier auf die Zurückdrängung der aristotelischen Kategorien hinaus. Als ein Neues kommt weiter die Richtung des Geistes auf sich selbst — das νοεῖν τε ἑαυτόν 2. 443, 19 — hinzu, die zugleich eine solche auf das Eine ist: εἰς ἑαυτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει (2. 443, 11). Auch hier wird diese als Schau bezeichnet,[2]) was später für die Ableitung des Geistes wichtig wird. Durch das Eine wird der Geist eine Stufe zurückgedrängt, jenes soll diesen erst zum Sein führen (ἄγει εἰς οὐσίαν νοῦν 5. 447, 22), was eine

[1]) Die Stelle 5. 447, 7 enthält eine deutliche Zurückbeziehung auf V 9, denn nur dort war die Existenz des Kosmos noëtos von der Seele aus bewiesen.

[2]) Vgl. z. B. 2. 443, 14 u. 18.

vorläufige Antwort ohne letzte Klarheit auf die Frage nach der Herkunft des Geistes aus V 9 ist.

Wir müssen also zum Einen aufsteigen, welches als der letzte Grund aller Dinge gesucht wird und die Stelle einnehmen soll, die in den ersten Schriften das Gute und Erste inne hatten. Sein Begriff konstituiert sich aus 3 Quellen: 1.) aus dem reflexiven Aufstieg, den wir angedeutet haben, also aus der Abtrennung von der Seele und vom Geiste, 2.) aus dem religiösen Aufstieg und 3.) aus dem platonischen Begriff des Guten oder Gottes.

Aus dem reflexiven Aufstieg ergeben sich die negativen Bestimmungen des Einen. Es ist nicht Seele, ist nicht Geist und infolgedessen nicht das Sein, das ja mit dem Geist identisch sein soll. Daher ist es nicht nur ein Nichtseiendes, *μὴ ὄν*, sondern ein Nichts, *οὐδέν* (5). Da aber der Geist das Reich der Form ist, so ist das Eine gestaltlos: *ἄμορφον, ἀνείδεον πρὸ εἴδους παντός* (3). Man sieht, wie der Begriff, der zunächst auf Seiten der Form stand, dadurch, daß er bis zur größtmöglichen Abstraktionsstufe geführt wird, in sein Gegenteil, in den Begriff der Materie umschlägt. Denn was ist der platonisch-metaphysische Begriff der Materie anders als der des Gestaltlosen? Was aber bleibt dann von dem Begriff des Einen noch übrig? Es soll nicht dieses und jenes sein: *μηδὲ τὸ ἐκεῖνο μηδὲ τὸ τοῦτο* (3) entsprechend dem indischen neti, neti, es ist unaussprechlich und undarstellbar (4).

Diese negativen Bestimmungen hängen unmittelbar damit zusammen, daß in jenem Gange der Reflexion nach dem Grunde gesucht wird; denn dieser soll etwas anderes sein als das Begründete, er darf nicht die Mannigfaltigkeit der Welt noch einmal enthalten. Das Eine jedoch soll nicht nur Grund, *αἴτιον* (3), *αἰτία* (9 E), sondern letzter Grund, Grund des Alls (3), Wurzel, *ῥίζα* (9 A) und Quell sein (5), d. h. die an sich unendliche Reihe der Gründe soll in ihm eine Begrenzung finden.

Um aber dieses werden zu können, darf er nicht in jener Negativität verharren — denn wie sollte aus einem Nichts das All herausfließen? —, er muß vielmehr eine Kraft werden (*δύναμις* 5), ja das Größte oder gar Unendliche an Kraft: *μέγιστον ... ἄπειρον ... δυνάμει* (6), da er bei seinem Schaffen des Seienden nicht an Kraft gemindert werden soll. Diese positiven Bestimmungen stammen aus der religiösen Einstellung und aus einer Umbildung des platonischen Begriffs des Guten und Gottes.

Das Eine ist nicht mehr das Gute, sondern das Übergute, *ὑπεραγαθόν*, das über alles andere Gute hinausliegende Gute, *τἀγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά* (6). Aber bedeutsamer als der Begriff des Guten ist der Gottesbegriff und muß es sein, denn dieser entspringt aus demselben Bedürfnis, einen letzten Grund in der unendlichen Reihe der Gründe zu setzen. Nun ist das Eine das der Kraft nach unendliche, einfache (5), in sich beharrende, selbstgenugsame, zureichende und nichts bedürftige Wesen (6). Es hat kein Verlangen nach irgend etwas, denkt sich auch nicht selbst wie der aristotelische Gott. Es ist das Ziel, dem alles zustrebt. Wenn wir auf es blicken, dann winkt uns die Ruhe und wir dissonieren nicht mit ihm, indem wir einen gottbegeisterten Reigen um es aufführen (8 E). Das aber wird wieder in einer Art mystischer Schau erreicht, die eine Ekstase, *ἔκστασις*, Vereinfachung und Hingabe ist (10), in welcher Verzückung der Mensch selbst zum Gott wird.[1]) Daß die hier zugrundeliegende religiöse Inbrunst sich aus den Mysterien herleitet, wird durch ihre Erwähnung am Schlusse des Buches deutlich; auch hier bestätigt sich wieder, daß die Quellen der plotinischen Philosophie der Platonismus und die Mysterien sind.

Der sich vom strengen Platonismus losreißende Plotin ist auf dem Aufstiegswege, indem er sich die Begriffe der Seele, des Geistes und des Einen erarbeitet, bis zu einer Stelle gekommen, die ihm Halt gebietet, denn über den Urgrund kann man nicht hinausdringen. Die Betrachtung muß also umschlagen. Wenn dieser Moment des Umschlages nicht fixiert vorläge, so müßten wir ihn rekonstruieren. Nun aber liegt er mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, vor. Das Gebet in V 1, das den Umschwung einleitet, ist der Kulminationspunkt der ersten Periode und bezeichnet sachlich einen Einschnitt.

Das Buch **V 1** ist, wie gesagt, der beste Beweis für unsere Auffassung der Entwicklung innerhalb der ersten Periode, denn hier werden die bisher erarbeiteten 3 Prinzipien in aufsteigender Betrachtung zusammengefaßt. Da ist zunächst wieder die Seele; sie schmückt, bewegt, gibt Leben, bringt Licht in das Dunkel der Materie und ist in allem ganz gegenwärtig. Sie ist der Logos des Geistes (3), ihre Daseinsform und schöpferische

[1]) Vgl. die eingehenderen Ausführungen in der Darstellung der Religionsphilosophie. Nur zur Vermeidung von Wiederholungen versage ich mir ein genaueres Eingehen auf die interessante Untersuchung.

Kraft stammt von dorther. Dann folgt der Geist, der nunmehr ein Sohn Gottes (4), ewig, stets gegenwärtig, vollkommen ist und alles Unsterbliche, Seelen und Intellekte, Götter und Ideen, in sich befaßt. Den Beschluß bildet das Eine, das hier als bekannt vorausgesetzt wird und in Beziehung zur Zahl tritt. Diese Darstellung der Grundbegriffe in den 5 ersten Kapiteln ist aber noch nicht das Wesentliche, obwohl auch sie einige Fortschritte enthält, die Hauptsache bringen erst die Kapitel 6 und 7, denn die Umkehr der Betrachtung bedeutet den Übergang von einer statischen Ansicht der Begriffe zu einer genetischen. Indem nunmehr vom Einen zum Geist fortgegangen werden soll, entsteht die Frage, wie aus dem Einen der Geist entspringen kann oder allgemeiner ausgedrückt, wie aus der Einheit die Mehrheit, aus dem Nichts das Etwas, aus dem Leeren das Volle, aus dem Abstrakten das Konkrete wird. Es ist die Frage der Urschöpfung, der Urzeugung, vom Standpunkt des Rationalismus aus gestellt, denn das Eine ist der Begriff der Form, des Logos, der Ratio, der auf die höchste Stufe der Abstraktion emporgehoben und in dieser Emporhebung in sein Gegenteil umgeschlagen ist. Sagen wir es gleich: das Problem, das hier vorliegt, ist ein unlösliches, und kein Gebet zu Göttern kann dem Menschen zur Lösung verhelfen. Niemals kann man aus dem Nichts ein Etwas, aus einer leeren Einheit den ganzen Reichtum der Welt hervorzaubern wollen. Deshalb verstehen wir, daß Plotin immer wieder nach neuen Antworten sucht.

Die Möglichkeit einer zeitlichen Auffassung der Entstehung wird abgelehnt. Wie das Licht aus der Sonne ausstrahlt, so soll der Nus aus dem unbewegten Einen ringsum hervorleuchten: *περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος* (6). Diese erste Antwort ist ein Bild, das nichts erklärt. Eine zweite lautet: das Eine erzeugt den Intellekt, „weil es durch die Hinwendung zu sich selbst sah. Dieses Sehen ist Intellekt“ (7). Hierbei ist die Ausstrahlung aus dem Einen als ein Gang vom Einen zur Materie gedacht; in diesem Gange entsteht eine Umwendung, das Hervorgehende wendet sich zum Einen zurück, „sieht“ das Eine, und dieses Sehen ist Intellekt. Unbegreiflich bleibt dabei, weshalb das in sich ruhende Eine heraustritt, weshalb eine Umwendung, weshalb ein Sehen, weshalb Intellekt entsteht. Wie soll sich auf diese Weise eine Vielheit bilden? „Dessen Möglichkeit oder Kraft (*δύναμις*) (das Eine) nun ist, das sieht, von der Kraft sich gleich-

sam abspaltend das Denken, denn sonst (d. h. wenn es sich nicht abspaltete) wäre es kein Intellekt" (7. 148, 26). Damit also die Vielheit aus der Einheit abgeleitet werden kann, muß sie versteckter Weise unter dem Deckmantel der Möglichkeit erst in sie einfließen, und die Abspaltung des Denkens von der Kraft des Einen bleibt Problem. Aus der unmöglichen Aufgabe folgen unmögliche Begriffe. Das Eine ist einmal alles, nämlich der Möglichkeit nach, in Wirklichkeit aber nichts. „Denn auf diese Weise ist alles aus jenem, weil jenes nicht durch irgendwelche Form festgehalten wurde; jenes ist eben nur eins" (7. 149, 10). Das Eine offenbart sich als dialektischer Begriff: es ist nichts und alles. Die an diesem Punkte und nicht eher sich entwickelnde Dialektik ist wichtig, denn auf ihr beruht das Entstehen einer Methode, und wir werden sehen, wie sich dieser dialektische Charakter allmählich auf die anderen Begriffe überträgt.

V 4 versucht eine neue Antwort auf die Frage der Entstehung des Geistes zu geben, indem es stärker noch als VI 9 in dessen Begriff den der Schau hervorhebt, ihn zuerst eine unbestimmte Schau (*ἀόριστος ... αὐτὴ ὥσπερ ὄψις*) sein läßt, die dann durch das Blicken auf das Eine bestimmt und vollendet wird (*οἷον ἀποτελομένου καὶ τελειομένου*). Aber wie ist das möglich, da das Eine doch nichts enthält? Hier wird ein Kunstgriff angewendet, zwischen das Eine und den Geist wird das Noëton (das Intelligible) eingeschoben, nun wendet sich (*ἐπιστραφεῖσα*) der Geist nicht mehr zum Einen, sondern zum Noëton und wird von diesem begrenzt (*ὁριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ*). Dadurch wird natürlich das Problem verschoben, und wir erhalten das Eingeständnis, daß der Sache nach der Geist aus dem Einen nicht zu erzeugen ist und daß man, wenn man die Vielheit des Geistes ableiten will, diese schon in ein über ihr liegendes Prinzip — hier ist es das Noëton — hineinlegen muß. Im Begriff des Geistes aber wird schon derselbe Gegensatz des Unbestimmten und Bestimmten sichtbar wie im Einen.

So will denn das Buch **V 2** von neuem dieses Mysterium enthüllen. Nachdem der dialektische Charakter des Einen hervorgehoben ist, heißt es: „Das erste Entstehen ist dieses. Da ... (das Eine) ... vollkommen ist, so floß es gleichsam über und das Überfließende erschaffte ein anderes." Hier stutzen wir schon, wieder ein Bild, anstatt des Lichtes die Quelle.

Aber wie soll aus einem Nichts etwas abfließen? Wir sehen, daß der Fortgang nur dadurch ermöglicht wird, daß das Eine doch alles enthält, daß es ein dialektischer Begriff ist. Weiter heißt es: „Das Gewordene wandte sich zu ihm und wurde erfüllt und auf sich selbst blickend wurde es Geist. Und seine feste auf jenes hingewandte Position, *στάσις*, erschuf das Seiende, *ὄν*, die auf sich selbst gerichtete Schau den Geist" (1). Auch das sind natürlich nur Bilder, von einem Gewordenen dürfte noch nicht gesprochen werden; die Rückwendung, *ἐπιστροφή*, bleibt, aber wird hier nicht so sehr als Sehen, sondern als Stand, *στάσις*, bezeichnet; aus dieser Richtung auf das Eine soll das Sein hervorgehen, schauen aber soll der Geist sich selbst, das heißt wohl das Intelligible, wie es in V 4 ausgeführt wurde, und so soll der Nus entstehen.

Was uns hier interessiert, ist die Dialektik im Begriffe des Nus, der teils ein Unerfülltes, teils ein Erfülltes ist. Weiter beobachten wir, wie die Bestimmungen, die im Aufstieg, also in der subjektiven, reflexiven Betrachtung zuerst auftraten, wie die Schau und die *στάσις* jetzt für den Abstieg verwandt werden. Was wird denn schließlich auch abgeleitet, als das, was schon vorhanden war?

Über den zweiten Schritt der Ableitung, über die Entstehung der Seele aus dem Geiste, wird noch weniger gesagt, als über den ersten. Nur daß die Seele schlechter sein muß als jener und daß sie das Unbestimmte, *ἀόριστον*, ist, das von jenem begrenzt wird (V 1, 7. 150, 2). Also enthält auch sie den Gegensatz des Unbestimmten und Bestimmten in sich. Und als Ausfluß des Geistes ist sie ein Logos; was sollte auch aus dem Geiste anderes emanieren als ein Logisches? Wir werden also erwarten können, daß in späteren Untersuchungen der logische Charakter des Psychischen mehr hervortritt.

Das Wichtige in diesen Ableitungen ist, daß der Abstieg nicht nur mit den Bildern der Emanation beschrieben wird, sondern daß sich ein Prozeß herausbildet, der alle Begriffe durchfließt.[1]) Wenn wir die Methode dieses Prozesses fassen wollen, so müssen wir sagen: sie kann hier nur dadurch entstehen, daß die im Einen enthaltene Dialektik des Unbestimmten und Bestimmten auf jeder Stufe des Prozesses wieder hervortritt.

[1]) V 1, 7. V 2, 2 u. 1.

Drei Momente aber prägen sich in dieser Methode aus: 1.) der Hervorgang (πρόοδος), 2.) die Umwendung (ἐπιστροφή) und endlich 3.) der Aufstieg, ἄνοδος, der hier am meisten zurücktritt. Später werden wir zu einer schärferen sachlichen Erfassung dieser Methode gelangen.

Der Prozeß des Abstiegs ging bislang bis zur Seele. Das, was die Psychologie dieses Abschnittes von den ersten psychischen Schriften unterscheidet, ist folgendes. Damals war die Seele Mittel des Aufstiegs. Ihre Reinigung machte den Menschen gut, schön, göttlich. Wenn nunmehr die Einstellung nicht mehr auf den Aufstieg, sondern auf den Abstieg gerichtet ist, so entsteht die Frage: weshalb bleibt sie nicht in ihrem göttlichen Vaterland, sondern steigt hinab auf die Erde? Der Grund des Abstiegs, antwortet V 1, ist der tollkühne Hochmut und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen, sich selbst anzugehören. IV 8 aber greift diese Frage noch einmal auf und stellt sie in einem präziseren Sinne, nämlich 1.) für die Welt-, 2.) für die Einzelseele. Die Weltseele kennt keine Begierden und Leiden,[1]) es gilt also nicht mehr, was in V 9 ausgesagt war, daß sie ἐμπαθής sei. Sie regiert das All in tatlosem Befehl, in königlicher Macht ordnend und schmückend, mit ihrem edleren Teil über das Weltall erhaben und nur ihr unterstes Vermögen in sie einsenkend. Die Welt- und Gestirnseelen kommen also gar nicht herab. Die Einzelseelen aber sind zunächst mit der Allseele verbunden und üben mit ihr jene königliche Herrschaft aus, dann aber werden sie des Seins mit ihr müde und eine jede zieht sich auf das ihr eigentümliche Gebiet zurück; sie blickt nicht mehr zum Intelligiblen hinauf, sondern hinab zum Einzelnen, sie ordnet dann das einzelne in mühsamer Arbeit, indem sie tief in sein Inneres eintaucht. In den Fesseln des Körpers wird sie gefangen, begraben wie in einer Höhle. Das Herabsteigen ist teils unfreiwillig, indem ein jedes zu einem schlechteren fortgehen muß, teils freiwillig, indem die Bewegung in seinem Wesen begründet ist; daher ist der Abstieg eine Schuld.

Diese Gedanken von der göttlichen Herkunft der Seele, ihrem schuldvollen Fall und ihrer Einkerkerung, welche hier im Anschluß an die griechische Philosophie, nicht nur an Plato,

[1]) V 8, 2.

sondern auch an Heraklit und Empedokles, entwickelt werden, sind wieder Gedanken der orphischen Mysterien.[1])

Aber diese mythische Antwort kann nicht Plotins letztes Wort sein. Genau wie er in der Aufstiegsbetrachtung über die mythische Reinigungsvorstellung zu einer systematischen Betrachtung des Seins der Seele fortschritt, genau so geht er jetzt über die Bilder der Schuld, der Höhle, des Abfalls zu der Frage fort, die entsprechend wie beim Geist gestellt werden mußte: wie entstehen überhaupt die vielen Seelen? Die Antwort wird freilich etwas vorschnell gegeben: weil es im Nus einen Geist und andrerseits viele intelligible Kräfte und viele Geister gibt, deshalb muß es auch eine und viele Seelen geben und „aus der einen müssen viele verschiedene entstehen, wie aus einer Gattung teils bessere, teils schlechtere, teils mehr, teils weniger intelligible Arten (3)." Das ist natürlich nur eine erste vorläufige Antwort, denn nun ist weiter zu fragen: wie unterscheiden sich die Seelen von den Geistern? Schon in V 1 wurde die Seele als ein Logos des Nus bezeichnet. Jetzt heißt es: „Die Tätigkeit der vernünftigeren Seele ist das Denken, aber nicht das Denken allein, denn worin würde sie sich dann vom Geiste unterscheiden? Denn dadurch, daß sie zu dem intelligiblen Sein noch ein anderes hinzunimmt, wodurch sie ihre eigene Hypostase hat, blieb sie nicht Vernunft und hat so auch ihrerseits ihr eigenes Geschäft (ἔργον) (3)." Man sieht hier die Frage nach dem Wesen der Seele im Gegensatz zum Geist entstehen, eine Frage, deren Beantwortung wieder keine definitive ist, aber doch deutlich über IV 2 hinausführt. Nun übt die Seele eine dreifache Tätigkeit aus: auf das über ihr Liegende blickend denkt sie, auf sich selbst blickend, erhält sie sich, auf das unter ihr Liegende blickend schmückt, ordnet und erhält sie es (3 E). Als Ordnen und Herrschen ist diese letzte Tätigkeit zu bezeichnen, sofern man eine seit Ewigkeit existierende Materie annimmt, zu einem Schaffen aber wird sie, wenn man die Materie in die Reihe der Prinzipien aufnimmt und ihre Entstehung aus den über ihr stehenden Prinzipien ableitet, welche Möglichkeit hier zum ersten Mal ausgesprochen wird (6). Hierbei wolle man beachten, welche Bedeutung der Begriff des Schauens (βλέπειν) für die Tätigkeit und damit auch für das Sein der Seele gewinnt.

---

[1]) E. Rohde, Psyche. 1894; 414 ff. 406 Anm.

Die durch die Abstiegsbetrachtung gestellte Frage nach der Vielheit der Seelen wird in **IV 9** noch einmal aufgegriffen und dabei nicht auf das Verhältnis der Einzel- und Allseele eingeschränkt, sondern es wird über diesen Gegensatz mit der Frage fortgegangen, ob nicht etwa auch All- und Einzelseele aus einer einheitlichen Seele stammen? Sind denn überhaupt die vielen Seelen so getrennt, wie wir es uns vorstellen? Besteht nicht vielmehr ein enger Zusammenhang mit ihnen, sind nicht meine Seele und deine und alle eine? Und ist diese eine Seele vielleicht gar nicht der Masse nach getrennt, sondern überall identisch?

Angestrebt wird hier eine dynamische Auffassung des Psychischen; die vielen Seelen sollen nicht Teile einer seelischen Materie sein, sondern das Psychische ist eine Kraft, die überall ganz vorhanden ist. Das wird hier erstrebt, aber nicht deutlich erreicht. Daß die Seele im einzelnen Individuum überall ganz vorhanden ist, das war schon in IV 7 und IV 2 bekannt, jetzt wird diese Kenntnis auf die Universalseele übertragen. Aber wie ist das möglich? wendet Plotin sich selbst ein, müßte dann nicht, wenn ich eine Empfindung habe, auch ein anderer sie haben oder, wenn ich gut bin, auch ein anderer es sein? Müßte dann nicht eine Homopathie (*ὁμοπαθεῖν*) und eine Sympathie (*συμπάσχειν*) im Weltall bestehen? Nun, eine solche Sympathie ist zuzugestehen, aber darum braucht nicht meine Empfindung auch schon ein anderer zu haben. Denn wir verstehen die Einheit der Seele nicht so, daß sie jede Vielheit ausschließt, vielmehr schließt sie die Vielheit ein, das Seelische ist Einheit und Vielheit. Hier wird also die Frage von IV 8, wie aus der Einheit eine Vielheit entstehen kann, damit beantwortet, daß sie eine Einheit in vielen sei. Wie sie aber in den vielen als eine Wesenheit sei, das wird nur zweifelnd beantwortet: „Entweder ist nämlich die eine in allen ganz vorhanden oder von der ganzen und einen gehen die vielen aus, indem die eine bleibt“ (5 A). Der ersten Möglichkeit neigt Plotin schon hier zu, mit voller Deutlichkeit wird sie aber erst in der zweiten Periode ausgesprochen.

Jedenfalls sehen wir, daß in diesem Abschnitt eben durch die neue Einstellung eine Reihe neuer Probleme, insbesondere das der psychischen Mehrheitsbildung, auftritt.

5. Der dritte Abschnitt der ersten Periode.

Jetzt aber ist unsere Aufgabe eine leichte, denn es bleiben nur noch 3 Schriften übrig, nämlich III 4, III 1 und II 4. Sehen wir zunächst, was wir auf die einfachste Weise über die Reihenfolge dieser Schriften feststellen können.

Der Anfang von III 4 bezieht sich, was sich bis auf die einzelnen Ausdrücke nachweisen läßt, deutlich auf V 2 zurück. Da in V 2 somit III 4 angekündigt wird, dürfen wir erwarten, daß es nicht allzulange nach jenem Buch entstand. Andererseits verbietet der Schlußsatz von V 2 einen direkten Fortgang zu III 4, denn bei unmittelbarem Anschluß wäre kein neuer Ausgangspunkt genommen worden. (V 2 E *σκεπτέον δὲ πῶς, ἀρχὴν ἄλλην λαβόντες*).

Zugleich werden die Resultate der psychologischen Untersuchungen vorausgesetzt, die Unterscheidung der Seelenteile wird verknüpft mit der Lehre vom herrschenden Teil der Seele und mit der Seelenwanderung, die bislang nur kurz behandelt war. Was in IV 8 von der Weltseele gesagt war, daß sie nicht herabkommt, wird wiederholt und hinzugefügt, daß sich vielmehr der Weltkörper, während sie ruht, an sie anschmiegt; das ist eine Weiterbildung, die schon der zweiten Periode vorarbeitet.

Wenn wir noch zweierlei hinzunehmen, daß sich nämlich die Dämonenlehre trefflich für den Übergang von der Psychologie zur Kosmologie eignet, indem die Dämonen eine Art Zwischenwesen zwischen himmlischem und irdischem Sein, die auch zwischen Seele und Körper eine Art Mittelstellung einnehmen, bedeuteten und daß zweitens der Schluß des Buches auf die *εἱμαρμένη* hinausläuft, die das Thema von III 1 bildet, so dürfte über die Stellung von III 4 kaum noch ein Zweifel bleiben.

Zum Überfluß kommt noch hinzu, daß in III 4, 4 mit den Worten *ἀλλὰ περὶ τοῦ κόσμου ἐν ἄλλοις* die kosmischen Untersuchungen für die Zukunft angekündigt werden.

Endlich drängen die Fragen von III 4 geradezu zu einer Erörterung über das Schicksal, denn wenn uns ein Dämon erlöst hat, dann sind wir doch wohl dem Schicksal verfallen, also unfrei. Wie müssen wir uns den Dämon denken, damit wir frei sind?

Also können wir schließen: III 4 steht vor III 1 und II 4. Da nun weiter ein direkter Anschluß von III 1 an III 4 wahrscheinlich ist, so können wir vermuten, daß II 4 hinter III 1 gehört. Nun heißt es II 4,7 E: *καὶ μύρια ἂν λέγοιτο πρὸς ταύτην ὑπόθεσιν* (das heißt die Atomistik) *καὶ εἴρηται. διὸ ἐνδιατρίβειν περιττὸν ἐν τούτοις.* Das einzige Mal, wo Plotin von dieser These gesprochen hat, ist III 1,3. Man könnte sagen, daß diese Worte sich auch auf die Aussprüche anderer beziehen. Das mag sein. Aber es wäre nicht zu verstehen, daß Plotin, kurz nachdem er gesagt hat, es verlohnt sich nicht, bei dieser Theorie zu verweilen, dennoch wieder zu ihr zurückkehrt. Ganz anders klingt das Wort in III 1,3: *καὶ περὶ τούτων πολλοὶ εἴρηνται λόγοι ἀληθεῖς.* Das bezieht sich sicher auf fremde Untersuchungen, denn nimmermehr würde Plotin seine eigenen Untersuchungen als wahre loben.

Auch das Problem der Materie und andere später anzuführende Gründe rechtfertigen diese Ansetzung von II 4.

Die wahrscheinliche Reihenfolge dieses Abschnittes ist also: III 4, III 1, II 4.

Eigentlich systematisches Interesse kann von diesen Büchern III 4 nicht beanspruchen. Es vollzieht nur den Übergang zu den neuen Untersuchungen, indem es sagt: die Seele erzeugt, indem sie sich bewegt, die Natur (φύσις)[1]) und weiter die Materie, die Unbestimmtheit (ἀοριστία). Damit ist das, was in IV 8 nur als Möglichkeit behandelt war, anerkannt, die Materie ist in die Reihe der Prinzipien aufgenommen, sie wird im Abstieg erzeugt. Die Begriffe der Natur und Materie aber werden erst in den beiden folgenden Büchern klargestellt.

Die Natur spielte in den vorangegangenen Untersuchungen gar keine Rolle, ihr Begriff war gar nicht vorhanden. Die Welt teilte sich in eine sinnliche und eine intelligible, die letztere war die eigentlich wertvolle, auf ihr ruhte der Blick des Denkers; die sinnliche Welt dagegen, deren Namen selbst sehr selten vorkommt, war nur das zu Fliehende, das Reich der Elemente und Körper, des Werdenden, Quantitativen, Teilbaren. Indem dann aber die Betrachtung umbog, mußte sie zunächst als Herrschaftsbereich der Seele Bedeutung erhalten, blieb aber das, was die Seele schmückt und regiert, hatte also nur sekundären Wert, war nur Betätigungsfeld, nur Widerstand für die von der Seele ausströmende Tätigkeit. Wir verstehen aber, daß innerhalb des Abstiegs und insbesondere innerhalb der Psychologie des zweiten Abschnittes das kosmische Problem auftaucht.[2])

Fragt man, weshalb der Begriff der Natur hier so wenig Beachtung findet, so liegt der Grund nicht nur in der Anknüpfung an Plato, sondern im Standpunkt des Idealismus überhaupt. Wenn ich die Idee, das Ideale zum eigentlichen Sein erhebe, dann muß der Begriff der Natur verblassen. Der beste Beweis dafür ist Fichte. Ihm ist die Natur das, „worauf gewirkt werden kann,“[3]) ein totes, „starres und in sich beschlossenes Dasein . . ., das das Zeitleben Hemmende und

[1]) Zum Verständnis von III 4, 1 ist V 2, 1 (155, 2) und der Unterschied, den Aristoteles zwischen Tieren und Pflanzen macht, indem er jenen im Unterschied von diesen Empfindung (αἴσθησις) zuschreibt, (Belege bei Zeller II 2, 498, 2) heranzuziehen. Es handelt sich also bei der Physis in V 2, zunächst um das aristotelische θρεπτικόν, um die in den Pflanzen vorhandene Lebenskraft; hier aber wird sie genau wie bei Aristoteles von dieser Beschränkung befreit und gilt auch für die lebenden Wesen (cf. Zeller, a. a. O. Anm. 1 u. Arist. Eth. Nic. 1102 a 32), vgl. auch J. Kroll, Die Lehren des Herm. Trism. 1914. S. 131.

[2]) V 1. 9 E; V 2; III 4, 4.

[3]) Grdl. d. Naturrechts 1796 (Med. II 42).

Anhaltende, . . . darum der Gegenstand und die Sphäre der Tätigkeit und der Kraftäußerung des sich ins unendliche fortentwickelnden menschlichen Lebens".[1]) „Es ist hier" sagt er, „in der Anschauung in der Tat kein Universum, sondern die schwimmende, unbestimmte Unendlichkeit, die nie gefaßt wird. Universum ist nur fürs Denken, dann aber ist es schon ein sittliches Universum."[2])

Zweierlei ist hier interessant, 1.) daß die Natur mit der Materie auf eine Stufe gestellt und nur das passive, hemmende Prinzip für eine von außen an sie herantretende Tätigkeit ist, 2.) daß sie sofort zur Ethik in Beziehung gesetzt wird. Beides hat bei Plotin seine Parallele.

Wenn wir ganz exakt sein wollten, so müßten wir sagen: eigentlich ist der Begriff der Natur gar nicht vorhanden, sondern nur die Stelle dieses Begriffs.[3]) Daher richtet sich die Betrachtung auch nicht auf sie, sondern auf die Naturverkettung, auf das Schicksal und zwar nicht positiv aufbauend, sondern negativ kritisch, und das bleibt für die Prinzipien der sinnlichen Welt auch weiterhin charakteristisch. Abgelehnt wird in **III** 1 zunächst die Lehre der Atomisten; aus dem Zusammenstoß der Atome vermag man nicht Tun und Leiden der Seele, unser eigenes Handeln und Sein als lebende Wesen zu erklären. Weiter kann nicht eine das All erfüllende Seele[4]) alles vollbringen, denn dann wären wir nicht wir und unsere Taten nicht mehr die unsrigen, wir würden nicht mehr denken, sondern unsere Entschlüsse beruhten auf dem Denken eines anderen; es müssen aber die Gedanken und Taten unser eigen sein. Auch kann man nicht mit der Mantik — es liegt hier die erste, die Grundgedanken der späteren Auseinandersetzungen schon enthaltende Kritik der Astrologie vor — alles auf den Umschwung des Himmels und die Bewegungen und verschiedenen Stellungen der Gestirne zurückführen. Denn wie sollten die Gestirne zu gleicher Zeit verschiedene Wesen hervorbringen, wie sollten sie den einen reich, den anderen arm, den einen gut, den anderen schlecht machen? Nein, es entsteht vielmehr jedes einzelne gemäß seiner Natur, es wird ein Pferd, weil es von einem Pferde, ein Mensch, weil es von einem Menschen, und ein so beschaffener, weil es von einem ebensolchen stammt.

[1]) Über das Wesen des Gelehrten 1806 (V 18). — [2]) Wissenschaftslehre von 1801 (IV 135). — [3]) Vgl. S. 156, Anm. 1. — [4]) III 1, 4 bezieht sich vielleicht auf Attikos bei Eus. pr. ev. 15, 12, 3.

Mitwirkend (*σύνεργος*) mag dabei freilich die Bewegung des Alls sein und beitragen zur Erhaltung des Menschen (6). Auch die stoische Ansicht, daß alles gemäß den in den Samen beschlossenen Begriffen geschieht, würde unser Handeln zu einem abhängigen machen, und unsere Freiheit würde ein bloßer Name sein: *ὀνομά τε μόνον τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔσται* (7). Man sieht, das treibende Motiv dieser Untersuchung ist: das Schicksal oder die Naturnotwendigkeit darf die Freiheit nicht aufheben. Die Natur kann also nur insoweit anerkannt werden, als sie der Freiheit nicht widerspricht.

Was aber ist das Freie? müssen wir fragen, haben wir doch in der ethischen Untersuchung nichts über die Freiheit gehört. Die Seele ist das freie Prinzip. „Ohne Körper ist sie am meisten Herr über sich und frei und außerhalb der kosmischen Ursache (8)." Ihre Handlungen nennen wir frei, wenn sie dem Logos als ihrem reinen, leidenschaftslosen Führer folgt (9). Von ihr gehen Handlungen aus, sie verursacht Wirkungen in der Erscheinungswelt. Indem sie aber in den Körper eintritt, ist sie nicht mehr ganz frei, sondern wird eingeflochten in einen Zusammenhang, der von den kosmischen Ursachen (8) getragen wird. Das Neue ist hier, daß außer den von oben kommenden auch kosmische Ursachen anerkannt werden, die teils von der Seele beherrscht werden, teils die Seele beherrschen. Wie unklar aber dieser Begriff der kosmischen Ursachen ist, geht daraus hervor, daß sie auch als Zufälle bezeichnet werden.[1])

Trotzdem meldet sich hier zum ersten Mal die Natur; sie erfordert eine eigene Gesetzmäßigkeit, eigene Prinzipien, und der erste Schritt zu ihrer Anerkennung wird hier in der kosmischen Ursache vollzogen. Genau wie bei Fichte und in der weiteren Entwicklung des deutschen Idealismus fordert auch hier die Sinnenwelt eine größere Berücksichtigung als sie zunächst findet.[2])

[1]) 8: *τύχαι δὲ τὰ κύκλῳ πάντα* (cf. 9 u. 10).

[2]) Es könnte jemand behaupten: in III 1 ist der Begriff des Geistes und des Einen noch nicht vorhanden, dies Buch gehöre also in den ersten Abschnitt der ersten Periode. — Darauf wäre zu erwidern:

1.) dieser Schluß ex silentio dürfte ein Fehlschluß sein, denn das Schweigen über diese Begriffe ergibt sich aus dem Problem; die von uns dem ersten Abschnitt zugerechneten Schriften kennen wohl die entsprechenden platonischen Begriffe, nicht aber die plotinischen;

2.) fehlt in jenen Schriften das Problem der Freiheit völlig, das aber in der zweiten Periode im Mittelpunkt der ethischen Reflexionen steht;

3.) deuten, wie wir gesehen haben, die vorangehenden Untersuchungen V 1, V 2, IV 8 und III 4 auf die kosmischen Untersuchungen voraus;

Indem wir zum letzten Buch der ersten Periode, zu II 4, und damit zum letzten der plotinischen Grundbegriffe, zur Materie vordringen, müssen wir uns fragen: was ist ihr metaphysischer Sinn? Dem griechischen Begriff nach ist sie das Restprodukt des Denkens, das Unbestimmte, das übrig bleibt, wenn ich aus der Mannigfaltigkeit des Daseins die Form entferne, das Substrat und der Aufnahmeort der Formen (*ὑποκείμενον καὶ ὑποδοχὴν εἰδῶν* 1). Sie ist also rein reflexiven Ursprungs, der Rest des Rationalismus, der Widerpart der Form.

Wenn aber die Form sich zu einem Reich der Formen auswächst, so muß dieses, da es das Urbild der sinnlichen Welt sein soll, wieder die Materie in sich enthalten; so wird schon von hier aus eine intelligible Materie gefordert. An dieser tritt nun ihr reflexiver Ursprung noch deutlicher hervor: weil es viele Ideen gibt, deshalb muß auch etwas Gemeinsames, *κοινόν*, das gestaltet wird, das die Gestalt empfängt, *ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη*, existieren. „Wenn man im Geist die Mannigfaltigkeit und Gestalten und Begriffe und Gedanken wegnimmt, so ist das vor allem Liegende ungestaltet, unbestimmt und nichts von dem, was an ihm und in ihm ist“ (4 E). Schärfer könnte kein Kritiker den rein reflexiven Ursprung dieses Begriffs beleuchten. Deshalb lassen uns alle Bestimmungen dieser intelligiblen Materie, daß sie immer dieselbe Form erhält, während die hiesige immer andere, daß sie ein bestimmtes intelligibles Leben führt und göttlich, ja Wesenheit (*οὐσία*) ist, völlig kalt, denn was bedeuten diese Aussagen bei einem Restprodukt des Denkens? Interessant ist hier nur, wie dies Hinaufsteigen der Materie sich bis zum höchsten Prinzip fortsetzt. Wir sahen, daß der Geist sich aus dem Abstrahieren der Form, das Eine sich aus einer Fortsetzung desselben Abstraktionsprozesses[1]) ergab, sahen weiter, wie das Erzeugen der Begriffe aus dem Einen nur dadurch möglich war, daß es und alle folgenden Begriffe dialektischer Natur waren, d. h. daß sie den Gegensatz des Unbestimmten und Bestimmten oder, wie wir

4.) geht III 1 über jene Untersuchungen einen großen Schritt hinaus, indem es neben der Seele eine kosmische Ursache anerkennt und damit der sinnlichen Welt eine Bedeutung gibt, die ihr bislang fehlte;

5.) daß insbesondere III 1 dem Buch IV 8 und damit all den Büchern, von denen wir ein Vorausgehen vor IV 8 bewiesen haben, folgt, ergibt sich mit Evidenz aus IV 8, 2 (125, 18).

[1]) Eine Formulierung dieses Prozesses findet sich merkwürdiger Weise bei Albinus p. 165, 15 Herm.

auch sagen können, der Materie und der Form in sich trugen. Jetzt aber soll die erste Bewegung, sagen wir deutlicher, die vom Ersten ausgehende Bewegung, die Materie erzeugen, denn sie soll unbestimmt und unerleuchtet (ἀόριστον, ἀφώτιστον) sein und erst durch die Rückwendung zum Einen bestimmt und erleuchtet werden (5 E). Das ist natürlich keine Ableitung der Materie. Vielmehr können wir umgekehrt sagen: weil von Anfang an die beiden Pole, das Eine und die Materie, und zwar in dialektischer Form vorhanden sind, indem das Eine sowohl die Materie wie die Form, die Unbestimmtheit wie die Bestimmtheit in sich enthält, kann der Schein einer Bewegung und einer Ableitung entstehen.

Die Anerkennung der intelligiblen Materie und ihre Voranstellung vor die sinnliche ist charakteristisch für die Lehre von der Materie in der ersten Periode. Bei der sinnlichen Materie wird der reflexive Ursprung nicht so deutlich ausgesprochen, aber er liegt doch auf der Hand, wenn sie als Aufnahmeort den Körpern und als Substrat der Verwandlung der Elemente zugrunde liegt. Denn dabei handelt es sich nur um die verstandesmäßige Trennung eines Zusammengesetzten in Materie und Form. Das offenbaren auch die negativen Bestimmungen, die ihr beigelegt werden und die daraus entstehen, daß sie als der Gegensatz zum Bestimmten gedacht wird, so wird sie qualitätslos, ἄποιον, quantitätslos, ἄποσον, größe- und körperlos, ἀμέγεθες, ἀσώματον, gestaltlos, ἄμορφον, unbestimmt, ἀόριστον, ἄπειρον. Lauter negative Bestimmungen, zu denen auch die Einheit, (μία 8 A), Einfachheit, (ἁπλῆ), Kontinuität, (συνεχής 8), nichts Positives hinzufügen. Denn da das Sein mit der Form identisch ist, so ist die Materie das Nichtseiende, μὴ ὄν (16). Als das Formlose ist sie das, was geformt werden soll, wobei freilich der Vorgang der Formung nicht klar wird; es wird nur gesagt, daß sich ihr die Form naht und alle Bestimmungen bringt (8; 109, 14). Sie ist nicht Begriff und doch letzter in der Reihe der Grundbegriffe. Daher ist es nicht zu verstehen, wie man ein solches Zwitterding erkennen kann, und es heißt bezeichnender Weise: „Was sie (die Vernunft) im Ganzen und Zusammengesetzten denkt mitsamt seinen Eigenschaften, das löst sie auf und trennt sie und was der Begriff übrig läßt, das denkt sie auf undeutliche Weise als undeutlich, auf dunkle Weise als dunkel, ja sie denkt es, ohne zu denken“ (νοεῖ οὐ

νοοῦσα 10 E). Das ist der Weisheit letzter Schluß: ein Denken ohne Denken.

Um hier kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, betone ich, daß der Begriff der Materie schon von Plato her Plotin bekannt war. Sein Denken setzte im ersten Kapitel von IV 7 mit der Abtrennung der Form von ihr ein, I 6, 6 nennt sie die andere Natur (ἑτέρα φύσις), das Häßliche und erste Böse, I 6, 2 das Gestaltlose, I 2, 2 das πάντῃ ἄμετρον, V 9 löst jedes Zusammengesetzte in Materie und Form auf, deutet die Möglichkeit einer Materie in der Seele an (3), sagt, daß ein jedes in bezug auf das über ihm Stehende als Materie betrachtet werden könne (4), was dann in den folgenden Büchern weiter durchgeführt und für die Ableitung der Hauptbegriffe verwandt wird. V 2 fragt, ob die Seele noch etwas erzeugt und antwortet: ἐν ᾧ ἐστι; das, worin sie ist, ist aber später die Materie. IV 8, 6 schwankt noch zwischen den Möglichkeiten, ob sie schon immer war oder ob sie von den vorhergehenden Prinzipien hervorgebracht wird. Diese Frage entscheidet III 4 dahin, daß die Seele die Unbestimmtheit erzeugt. II 4 aber bringt allen jenen Büchern gegenüber 1.) eine genaue Begriffsbestimmung der Materie im Unterschiede zu anderen Definitionen und 2.) die Unterscheidung der sinnlichen und intelligiblen Materie. So sehen wir, daß sich auch aus diesem Problem heraus die Stellung rechtfertigt, die wir II 4 geben.

Die zweite Periode des plotinischen Schaffens (262/3–267/8).

Der Einschnitt, den wir zwischen den beiden ersten Perioden machen, ist zunächst nur durch eine äußerliche Tatsache verursacht, durch die Ankunft des dreißigjährigen Porphyr in Rom im Jahre 262. Dieser kam damals aus Griechenland, er war Schüler Longins gewesen und teilte dessen Standpunkt. So stimmte er denn auch Plotin keineswegs gleich in allem zu, verstand ihn auch nicht sofort, widersprach ihm vielmehr; die Stadien der Kontroverse über eine Frage, ob nämlich die Ideen innerhalb oder außerhalb des Geistes existieren, sind uns genau (vit. 18) aufgezeichnet, und da V 5 dasselbe Problem behandelt, so ist ein Zusammenhang dieses Buches mit dieser Diskussion sehr wahrscheinlich. Allmählich schafft sich Porphyr eine seiner sachlichen Bedeutung entsprechende Stellung in der Schule, er fragt z. B. den Lehrer 3 Tage hintereinander nach dem Zusammenhange der Seele mit dem Körper (vit. 13) und leitet also die Diskussion, wobei wieder die Möglichkeit eines Niederschlages dieser Besprechung in den Büchern der 4. Enneade besteht, worauf schon C. Schmidt hingewiesen hat.

Wenn die Mitteilung Porphyrs (vit. 18) zutrifft, daß er seinen Lehrer zu einer genaueren Durchbildung und ausführlicheren Aufzeichnung seiner Vorträge angeregt habe, so würden wir verstehen, daß jetzt die Schriften einen Umfang erhalten, der weit über den der ersten Bücher hinausgeht. Dieser Einfluß soll sich angeblich auch auf Amelius bezogen haben, den er zum Schreiben veranlaßte (ib. 18 E). Für die Richtigkeit der porphyrischen Mitteilungen sprechen zwei Tatsachen, daß ihm einmal die Prüfung von Schriften, die der Platoniker Eubulus einsandte, und zweitens später die Herausgabe der plotinischen Werke übertragen wurde.

Man wird daher sehr wohl in den folgenden Schriften einem Einfluß dieses Mannes nachspüren dürfen, selbst wenn dieser nur ein rein negativer wäre, d. h. wenn er Plotin nur zum Widerspruch herausgefordert hätte. Denn auch dann hätte er die Gedanken Plotins zur Auseinandersetzung mit bestimmten Thesen oder Gedankenrichtungen gedrängt. So könnte die jetzt beginnende Auseinandersetzung mit Aristoteles und dann die immer schärfer werdende Kritik der Astrologie und Magie sehr wohl mit Porphyrs Eintritt in die Schule zusammenhängen, da dieser sowohl Aristoteles, insbesondere seinen logischen Schriften, als auch jenen anderen Lehren sehr sympathisch gegenüberstand. Daß die Schule einen größeren Einfluß auf das literarische Schaffen Plotins gewinnt, tritt mit völliger Deutlichkeit in der Auseinandersetzung mit der Gnosis zutage, die sich durch mehrere Schriften hindurchzieht und sich gegen christliche Schüler richtet, die sich von den gnostischen Lehren nicht freimachen können (vit. 16).

Jedenfalls sind die Jahre der zweiten Periode die Blütezeit der plotinischen Schule; die bedeutendsten Schüler, Porphyr und Amelius, dann eine Reihe von unbedeutenderen, deren Namen uns Porphyr aufbewahrt hat, und endlich Mitglieder von fremden Schulen sind zugegen. Plotin erfreut sich der Gunst des Kaisers Gallien, wodurch sich seine Wirkung auf weitere Kreise verstärkt.

Wenn wir uns nun aber an die Ordnung der Schriften dieser Zeit begeben, so möchten wir zunächst fast verzweifeln. Denn das Hauptordnungsprinzip, das uns bisher leitete, versagt hier; die Grundbegriffe sind jetzt vorhanden, wir werden zwar ihre weitere Durchbildung im Auge behalten, aber die Erkenntnis der sich an ihnen vollziehenden Entwicklung würde bei weitem nicht zur Rekonstruierung der ursprünglichen Reihenfolge ausreichen. Ich muß hier deshalb den Leser einen etwas dornigeren Weg führen, indem ich die zu Anfang genannten Methoden anwende. Daher wird jetzt auch unser Gang ein anderer sein als bei der ersten Periode, dort gingen wir von der Einteilung in Abschnitte aus und schritten dann zur Ordnung der einzelnen Bücher weiter. Jetzt werden wir von einzelnen Büchern ausgehen müssen, um dann erst zur Erkenntnis von Abschnitten zu gelangen.

Zwei glückliche Umstände kommen uns dabei zu Hilfe, es liegt nämlich nicht nur das Ende der ersten Periode und insbesondere II 4 als die letzte Schrift mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit fest, sondern es scheint auch aus Porphyrs Worten zu folgen, daß VI 4—5, V 6, II 5 wirklich die ersten Bücher der zweiten Periode sind.[1]) Wir haben zunächst keinen Grund, diesen Angaben

[1]) Vita 5 (7, 27) ἐφεξῆς.

zu mißtrauen, zumal es sich um Schriften handelt, die zu Beginn von Porphyrs römischem Aufenthalt verfaßt sind. Daß aber schon vom nächsten Buch an die Reihenfolge nicht mehr stimmt, ergibt sich aus den in ihm enthaltenen Hinweisen.[1]) Wir dürfen also solange jene 4 Schriften als die ersten ansehen, als sich nicht aus anderen Gründen das Gegenteil ergibt.

Weiter waren aus der dritten Periode 2 Schriften auszusondern, die nunmehr den Schluß der zweiten Periode bilden, das sind I 4 und V 3. Somit erhalten wir einen feststehenden Anfang und ein bestimmtes Ende: 2 Pole, die das ihnen Verwandte anziehen.

Gehen wir von den vier ersten Schriften aus, von denen wir zunächst nur zu zeigen haben, daß die in ihnen enthaltenen Hinweise dieser Anordnung nicht widersprechen,[2]) so führt uns folgende Erwägung weiter. In der letzten dieser 4 Schriften, in II 5, wird der Begriff der Materie der ersten Periode gegenüber bewußt weitergebildet, es wird nämlich die in II 4 angenommene intelligible Materie wieder aufgehoben und die sinnliche Materie nicht so sehr mit dem platonischen Begriff des Unbestimmten, aber zu Bestimmenden, sondern mit dem aristotelischen des *δυνάμει ὄν* verbunden. Nun aber setzt VI 1—3 nicht nur jene Streichung der intelligiblen Materie als geschehen voraus, denn sonst müßte es das platonische *μὴ ὄν* in der Reihe der intelligiblen Kategorien anführen, sondern verknüpft ebenso die Materie mit jenem aristotelischen Begriff. Wir sehen also schon hieraus, und das wird sich in der Folge noch deutlicher zeigen, daß VI 1—3 gedanklich in die unmittelbare Nähe von II 5 gehört.[3])

Wenn wir das aber erkannt haben, so achten wir auf die in VI 1—3 enthaltenen Hinweise, aus denen sich mit Evidenz ergibt, daß es 1.) vor VI 6,[4]) 2.) vor III 7,[5]) 3.) vor den Untersuchungen über den leidenden Teil

---

[1]) Vgl. S. 15.

[2]) a) Die Worte VI 4, 10 E: *ἀλλ' ὅτι μὲν μὴ φθαρτὰ τὰ παρ' ἐκείνου . . . καὶ ἐν ἄλλοις διὰ πλειόνων εἴρηται* lassen sich restlos aus der ersten Periode, vor allem aus IV 7 erklären. b) Der Hinweis VI 4,6 (322,32) *πολλαχῶς δὲ καὶ ὁ λογισμὸς εἴδε τὸ ἐν ἑτέρῳ κρίμα καὶ σύνεσιν ἔσχε ἑτέρου πάθους. εἴρηται δὲ περὶ τούτου καὶ ἐν ἄλλοις* bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf IV 7,6 zurück. c) VI 4,4 (320,29) liegen die Probleme, aber nicht die Resultate von VI 6 vor, also wird VI 4 wahrscheinlich VI 6 voraufgegangen sein. d) Die Verweisstelle V 6,6 (199,21) *ὅπως δὲ τὰ δύο ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐν ἄλλοις* dürfte auf VI 7,15—17 vorausweisen, da dieses die einzige Erörterung der zweiten Periode über dieses Problem ist.

[3]) Vgl. S. 176 f.

[4]) Das folgt mit Sicherheit aus VI 1, 4; VI 2, 13; VI 3, 13 (vgl. S. 17).

[5]) Das ergibt sich ebenfalls mit Notwendigkeit aus VI 2,16; es liegt da übrigens noch der Begriff der Zeit als Maß der Bewegung vor, der in III 7 verworfen wird. Da aus III 7, wie wir noch sehen werden, folgt, daß es vor II 9 steht, so folgt dasselbe auch für VI 1—3. Das wird auch durch VI 1, 30 bestätigt, wo eine Untersuchung weiterer fremder Prinzipienlehren angekündigt wird; II 9 bringt eine solche.

der Seele[1]) und damit vor IV 3—6 u. III 6 und endlich 4.) vor den kosmischen Untersuchungen[2]), d. h. vor II 1, II 7 und III 8 verfaßt ist. Daraus ersehen wir, daß die Untersuchung über die Kategorien tatsächlich zu den früheren Schriften dieser Periode gehört und sicher vor VI 6 und III 7 steht. Besonders auffällig ist, daß die Erörterung über die Zahl, die in VI 1—3 verschiedentlich angekündigt wurde, nun auch in V 5 versprochen wird;[3]) daraus läßt sich schließen: 1.) auch V 5 steht vor VI 6; 2.) das so häufig schon genannte VI 6 wird nicht lange nach jenen Schriften verfaßt sein. Da nun VI 1—3, wie wir schon andeuteten, sich gedanklich eng an II 5 anschließt, da V 5 andrerseits im Begriff des Einen, den es mit der Zahl in Verbindung bringt, im Begriff der Zahl selbst und in der Anknüpfung an die Neupythagoreer weitergeht als VI 1—3,[4]) so steht es wahrscheinlich zwischen VI 1—3 und VI 6. Daß aber weiter die Schrift III 7 dem Buche VI 6 folgt, ergibt sich außer aus dem Inhalt von III 7[5]) auch aus seinem Schluß. Denn die Worte III 7, 13 (262, 29) *εἰ δέ τις ἐν οὐχ ὑποστάσει . . . ἀλλὰ πρὸς τοὺς τοιούτους ἄλλος τούπος λόγων* sind schon von Carl Schmidt mit Recht auf II 9 bezogen und werden dort in der Tat II 9, 10 wieder aufgenommen: *ταῦτα εἰρήκαμεν ἄλλου ὄντος τρόπου.* Überdies nimmt II 9 auch auf den sachlichen Gehalt von III 7 rückweisend Bezug.[6])

Wenn wir nun hier einen Augenblick halt machen, so sehen wir: mit dem Schluß von III 7 tritt ein neues Problem auf, das der Auseinandersetzung mit der Gnosis. Die vor II 9 liegenden Schriften beschäftigen sich mit dem Gegensatz der beiden Welten, suchen diesen Gegensatz im Begriff der Kraft (VI 4—5), im Begriff des Denkens (V 6), des der Wirklichkeit und der Möglichkeit nach Seienden (II 5), der Kategorien (VI 1—3), des Einen (V 5), der Zahl (VI 6) und der Zeit (III 7) zu fassen und entweder zu überwinden oder zu verstärken. Schon aus dieser ersten, nur an Hauptpunkten haftenden Zusammenschau ergibt sich, daß die genannten Schriften einen Abschnitt bilden können und daß ihre Reihenfolge dann ist: VI 4—5, V 6, II 5 (soweit durch Porphyrs Mitteilungen gestützt), VI 1—3, V 5, VI 6 und III 7, wobei VI 1—3 und V 5 sicher vor VI 6, und VI 1—3 sicher vor III 7, sehr wahrscheinlich V 5 zwischen VI 1—3 und VI 6 und ebenso III 7 nach VI 6 steht.

---

[1]) Das wird durch VI 3, 1E bewiesen. Eine besondere Stütze erhält unsere Behauptung noch durch den später zu führenden Nachweis, daß IV 6 die erste jener psychologischen Untersuchungen ist.

[2]) Der Satz VI 3, 1 (286, 10) *περὶ τοῦ κόσμου ἀναγκαῖον ἂν εἴη ζητεῖν* zeigt deutlich, daß die kosmischen Untersuchungen nicht vorausgegangen sein können, sondern folgen müssen.

[3]) V, 5, 4 E.

[4]) Vgl. S. 180.

[5]) a) III 7, 3 A wird dieselbe Frage in bezug auf die *ἀιδιότης* gestellt, welche sich in VI 6 auf die Zahl bezog: *εἴτ' ἐπακολουθοῦσαν τοῖς ἐκεῖ εἴτε συνοῦσαν εἴτ' ἐνορωμένην.* b) Die Erörterung über die Zahl wird in III 7, 9 vorausgesetzt. Vgl. auch III 7, 11 E, III 7, 4 A, III 7, 8. c) Daß III 7 vor IV 3—5 steht, ergibt sich aus IV 4, 15, wo die Resultate von III 7 vorausgesetzt werden

[6]) II 9, 7 A. Das war außer in II 9, 3 in III 7, 6 geschehen.

Wir sahen, daß II 9 dem Buch III 7 folgen muß. II 9 aber beginnt mit der Rückweisung auf eine Untersuchung über das Eine, die nur im Buche VI 7 enthalten sein kann.[1]) Es ist somit VI 7 zwischen III 7 und II 9 einzuschieben. Der Schnitt zwischen den beiden Abschnitten liegt also nicht zwischen VI 7 und II 9, sondern zwischen III 7 und VI 7.[2]) Weiter fanden wir schon in VI 1—3 psychologische Untersuchungen angekündigt; wir wundern uns deshalb nicht, diese nunmehr anzutreffen, zumal sich zeigen läßt, daß sie sich nicht nur auf die Schriften des ersten Abschnittes,[3]) sondern auch auf

[1]) Der Anfang von II 9 schließt sich aufs deutlichste an den Schluß von VI 7 an: *ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη (πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἁπλοῦν) καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ . . .*

Gerade VI 7 hatte das Gute als das Eine und Einfache behandelt, gerade das letzte Kapitel von VI 7 hatte mit der Dreiheit der intelligiblen Prinzipien geschlossen, II 9 setzt mit dieser Dreiheit ein und zeigt, daß es nur 3 und nicht mehr sind. Weiter spricht die Ähnlichkeit des Hauptproblems beider Bücher für den Anschluß. Es kämen für den Hinweis noch V 6, V 5 und VI 8 in Betracht. V 6 scheidet aus, weil das Eine in ihm nicht als das Gute, sondern nur als jenseits des Denkens stehend, behandelt war, überdies würde der Problemzusammenhang fehlen, und endlich scheint V 6 durch die Worte Porphyrs festgelegt zu sein. V 5 scheidet aus, weil auch dort das Eine nicht in erster Linie als das Gute behandelt wurde, weil der Problemzusammenhang und der direkte Anschluß fehlen und weil außerdem V 5 als vor VI 6 stehend festgelegt ist. Vollends ist VI 8 unmöglich, denn dort findet sich eine Ausgestaltung des Begriffes des Einen zum Freien und sich selbst Schaffenden, wovon hier auch nicht die Spur einer Nachwirkung zu merken ist, und andrerseits ist VI 8 an viel späterer Stelle festgelegt (vgl. S. 168). Es bleibt also in der Tat nur VI 7 übrig. Eine Nachwirkung von VI 7 läßt sich nun sehr wohl in II 9 nachweisen, so kehrt das in VI 7 zum erstenmal aufgestellte Problem der Vorsehung in II 9,9 (145,20) und II 9,16 (153,29) und ferner die Frage der doppelten ethischen Zwecksetzung —Lust oder Tugend— aus VI 7,26 und 27 in II 9,15 wieder. Den engen Zusammenhang beider Bücher wird die Untersuchung „Plotin und die Gnosis“ bestätigen.

[2]) Daß VI 7 an dieser Stelle steht, ergibt sich außer aus seinem Inhalt und dem direkten Anschluß aus folgendem: a) Nachwirkungen von VI 4—5 lassen sich eine Reihe in VI 7 aufweisen, ich nenne nur folgenden Satz, der das Resultat von VI 4—5 enthält: VI 7, 7 (378, 14) *καὶ ἡμῖν ἐφαίνετο καὶ ὁ λόγος ἐνδείκνυσθαι οὐκ ἐκεῖνα πρὸς τὰ τῇδε βλέπειν ἀλλὰ ταῦτα εἰς ἐκεῖνα ἀνηρτῆσθαι καὶ μιμεῖσθαι ἐκεῖνα.* b) Eindeutig auf V 5 bezieht sich folgende Stelle zurück: VI 7,39 (411,22) *πρὸς δὲ τούτοις κἀκεῖνο ὁρᾶν προσήκει, ὅπερ εἴρηται ἤδη ἐν ἄλλοις, ὡς ἑκάστη νόησις, εἴπερ νόησις ἔσται, ποικίλον τι δεῖ εἶναι, τὸ δὲ ἁπλοῦν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶν οἷον κίνημα, εἰ τοιοῦτον εἴη οἷον ἁπαφή, οὐδὲν νοερὸν ἔχει.* c) Für die Stellung von VI 7 hinter III 7 spricht, daß in VI 7 ein viel konkreterer Begriff der Ewigkeit vorliegt als in III 7. In III 7 war die Ewigkeit das leere, ewige Heute, jetzt enthält es die reale Zukunft als Gegenwart: *καὶ τοῦ μέλλοντος ὡς ἤδη παρόντος εἶναι* (VI 7,1; 371,22). Der Satz III 7,4 (247, 31) *δεῖ . . . ἐλλείπειν* enthält das Programm für die konkrete Ausgestaltung des *νοῦς*, wie sie in VI 7 vorliegt.

[3]) a) Daß die psychologischen Untersuchungen auf VI 4—5 folgen, ergibt sich für IV 6 aus seiner Tendenz, den dynamischen Standpunkt von VI 4—5

VI 7 und II 9 zurückbeziehen.[1]) Auch läßt sich nachweisen, daß in ihnen die Kritik der Gnosis fortwirkt.

Daß IV 3—5 zusammengehören, daran brauchen wir zunächst nicht zu zweifeln. Daß aber IV 6 jener Untersuchung voraufgeht, folgt aus der schon einmal zitierten Stelle über das Gedächtnis IV 3, 25.[2]) Ebenso ist ohne weiteres ersichtlich, daß III 6,1 auf IV 6 und III 6,4 auf IV 4 zurückweist.[3]) Nun aber bezieht sich auch II 1 deutlich auf II 9 und IV 4 zurück,[4]) es ist also auch II 1 in den Zusammenhang dieser Schriften und zwar, wie wir zeigen werden, wahrscheinlich nach III 6 einzufügen. Mit II 1 wiederum können wir eine dem Problemgehalt nach verwandte Schrift verbinden, ohne damit, was ich hier ausdrücklich bemerke, etwas über ihre zeitliche Stellung, die in diesem Fall sehr schwierig zu bestimmen ist, auszumachen. Das ist II 7.

So erhalten wir einen zweiten Bereich von Schriften, als deren Hauptinhalt wir vorläufig Kritik der Gnosis, Psychologie und Naturphilosophie angeben. Das sind VI 7, II 9, IV 6, IV 3—5, III 6, II 1, II 7. Dabei ist sicher VI 7 vor II 9, IV 3—6 nach II 9, III 6 nach IV 3—6, II 1 nach II 9 und IV 4, wahrscheinlich auch II 1 nach III 6 geschrieben. Über II 7 haben wir noch nichts entschieden.

Dann aber bleiben nur noch 4 Schriften, III 8, V 8, VI 8, I 5 übrig, die zusammen mit den aus dem dritten Schriftenkomplex auszuscheidenden Schriften V 3 und I 4, mit denen sie inhaltlich und formal verwandt sind, den dritten Abschnitt der zweiten Periode bilden. Von diesen Schriften schließt

---

auf die Seele, insbesondere auf die Wahrnehmung und das Gedächtnis zu übertragen. Einige Stellen bringen das zu besonders kräftigem Ausdruck, z. B. 2 (100,29 und 101,16), 3 (103,8 und 23). Für IV 3—5 ergibt es sich aus den mannigfachen Nachwirkungen, z. B. IV 3,3 (11,24 und 12,5), IV 3,4 A (12,12), IV 4, 29 (70, 4), weiter aus einem Vergleich von IV 5, 4 E mit VI 4, 12, denn nur darauf kann sich diese Stelle beziehen, da II 8 hierfür nicht in Betracht kommt. b) Das Vorausgehen von VI 1—3 folgte aus VI 3,1, ließe sich auch durch den in VI 3,17 vorliegenden Begriff des *πάθος* stützen. c) Die Resultate von III 7 werden deutlich in IV 4,15 und 16 rekapituliert.

[1]) Die Stellung von VI 7 vor IV 3—5 ergibt sich mit Sicherheit aus IV 3,23 (32,16) *πῶς δὲ τὸ ἐκεῖ ἐπὶ τοῦ αἰσθητικοῦ εἴρηται*, denn das kann sich nur auf VI 7 beziehen. Ebenso stammt die Aporie IV 4,36 (79,17) aus VI 7. Für IV 6 ergibt sich das Entsprechende aus dem in VI 7 vorliegenden Begriff der *αἴσθησις*. In IV 3—5 finden sich mannigfache Spuren von II 9, so IV 3, 16 E. 18 A. IV 4, 12. 39. Daß es sich dabei auch um eine Fortsetzung der Kritik an der Gnosis handelt, sieht man besonders deutlich aus IV 4,12 (52,7) *ὥσπερ τινὲς ᾠήθησαν δύσκολον εἶναι τὴν τῶν ὅλων διοίκησιν*. In IV 4,39 wird eine Aporie aus II 9 wieder aufgenommen. Näheres hierüber in meiner Arbeit „Plotin u. die Gnosis."

[2]) Weiteres über die Stellung von IV 6 im Texte. S. 197 f.

[3]) Vgl. S. 15 f.

[4]) a) Es bezieht sich II 1, 4 (79,10) *τό τε μήποτε ἄρξασθαι — ἄτοπον γὰρ καὶ ἤδη εἴρηται* deutlich auf II 9, 7 A und III 7, 6 E zurück, und ebenso (79, 15) *ἡ δὲ μετάνοια τῆς ψυχῆς, ὅτι κενόν ἐστι δέδεικται, ὅτι ἄπονος καὶ ἀβλαβὴς ἡ διοίκησις*, auf II 9, 4 u. 9 und IV 4, 12.

sich zunächst III 8 unmittelbar den kosmischen Büchern an. Es vertieft den Naturbegriff, indem es nicht nur die bloß mechanische Einstellung bewußt verwirft, sondern auch die Vorgänge der organischen Natur in den Kreis seiner Betrachtungen einbezieht; es entkleidet den Begriff der Natur seiner Materialität, idealisiert ihn, bringt ihn in nahen Zusammenhang mit der Seele und proklamiert ihn als schaffenden Logos. Vorher war die Natur natura naturata, jetzt ist sie natura naturans. Von diesem neuen Naturbegriff findet sich in den kosmischen Büchern noch nichts. Endlich schließt sich III 8 an II 7[1]) an.

Weiter stellt das erste Kapitel von V 8 eine genaue Rekapitulation des letzten Kapitels von III 8 dar. Gerade das, was im ersten Satz von V 8 gesagt wird, wurde im letzten Kapitel von III 8 und an einigen früheren Stellen dieses Buches schon ausgeführt. Dort wurde von der Schönheit der intelligiblen Welt gesprochen, wurde das Bild von Vater und Sohn gebraucht, auch die einzelnen Ausdrücke, wie die *θέα*, das *εἰς ἔννοιαν βαλέσθαι* (III 8,10 E) usw. fanden sich schon. Daher geht auch der Gedanke denselben Weg wie dort, von der Natur zur Seele, zum Geist, zum Einen. Infolgedessen läßt sich die Einwirkung von III 8 auf V 8 in vielen Einzelheiten nachweisen, was ich hier nur aus Raummangel unterlasse.[2]) Der Schluß von V 8 lautet: *ἆρ' οὖν ἀρκεῖ τὰ εἰρημένα εἰς ἐναργῆ σύνεσιν ἀγαγεῖν τοῦ νοητοῦ τόπου; ἢ κατ' ἄλλην ὁδὸν πάλιν αὖ δεῖ ἐπελθεῖν ὧδε.* Diesen anderen Weg, den Weg der Freiheit, bringt VI 8. Beide Wege, der ästhetische und der ethische, hingen für Plotin stets zusammen; in der ersten Periode war nur die Reihenfolge eine andere, zuerst wurde die Ethik, dann die Ästhetik geschaffen. In der Tat ist im Komplex der zweiten Periode keine andere Schrift vorhanden, auf die sich die Schlußworte beziehen könnten. Denn III 8 ist vor V 8 festgelegt, und V 3 muß notwendig hinter VI 8 stehen. Der Anschluß von VI 8 an V 8 ist nun sehr wohl möglich, denn beide Bücher zeigen dieselbe Struktur, Aufstiegsrichtung, Ausgang vom Menschen, Übergang zum Geist und zum Einen. Und dabei ist VI 8 nur nach V 8 möglich, denn V 8 bemüht sich noch sehr stark, dem Einen nur negative Bestimmungen zu geben, das Eine bleibt jenseits der Schönheit, in VI 8 dagegen wird dem Einen die Freiheit beigelegt, was eine Reihe höchst positiver Bestimmungen nach sich zieht. Wäre VI 8 vorangegangen, so wäre nicht zu verstehen, weshalb dem Einen nicht auch die Schönheit zugesprochen wird und weshalb der Begriff des sich selbst schaffenden Gottes hier nicht vorhanden ist. Die Nachwirkung der Gedanken von V 8 und ihre Weiterbildung läßt sich an verschiedenen Stellen von VI 8 nachweisen. Ich führe nur eine an. In VI 8,15 A heißt es vom Einen: *καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρως ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρως, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ.* Damit fließt also der Eros, der in V 8 vorsichtig dem Einen ferngehalten wurde und mit ihm die Schönheit in das Eine ein. Jetzt ist es durch sich selbst schön, während es in V 8 jenseits der Schönheit stehen

[1]) Der Schluß von II 7 hatte einen mit der Materie verbundenen, untrennbaren und einen trennbaren, im Geiste lebenden Logos unterschieden und eine Untersuchung hierüber in Aussicht gestellt. III 8 bringt diese Untersuchung, denn es handelt vom Logos. Es betont genau wie II 7, 3 (130. 19), daß der Logos Form ohne Materie sei und bringt eine Weiterbildung der Logoslehre. Vgl. auch S. 210, 1. — [2]) Cf. S. 213, 1.

sollte. Der Eros nimmt in dieser Ausweitung den ethischen Gehalt der Liebe in sich auf.

Wenn wir aber diese Schriften geordnet haben, so bleibt aus dem zweiten Schriftenkomplex nur noch I 5 übrig.[1]) Dieses wird tatsächlich in keiner der vorhergehenden Schriften vorausgesetzt, überdies steht es gedanklich und stilistisch dem späteren I 4 sehr nahe. Dann aber können auch die beiden Schriften aus dem dritten Schriftenkomplex, die wir der zweiten Periode zurechnen mußten, keine Schwierigkeiten mehr machen. Sie müßten gemäß der Überlieferung die letzten dieses Abschnittes sein; die Frage ihrer Aufeinanderfolge ist nicht sehr wesentlich, aber es macht schon der enge Problemzusammenhang von I 5 mit I 4 wahrscheinlich, daß I 4 vor V 3 steht.[2])

Danach würden wir also folgende Reihenfolge innerhalb dieses dritten Abschnittes als die wahrscheinlichste erhalten: III 8, V 8, VI 8, I 5, I 4, V 3. Von diesen Büchern enthält III 8 die Naturphilosophie, V 8 die Ästhetik, VI 8, I 5 und I 4 die Ethik, V 3 die Erkenntnislehre. Die im Aufstieg begründeten Disziplinen, die im ersten System vorangingen, bilden also jetzt den Schluß.

Der erste Abschnitt der zweiten Periode.

Der Einschnitt zwischen den beiden ersten Perioden war bislang nur äußerlich begründet, seine innerliche Rechtfertigung erhält er durch die Bücher **VI 4** und **5**, denn sie bringen eine neue Formulierung des Standpunktes. Die Unterscheidung zweier Welten war das Resultat der ersten Periode. Aber sollen es in der Tat zwei Welten sein, die gesondert nebeneinander stehen? Wie hängen sie zusammen, wie wirken sie ineinander? Kommt das Intelligible etwa herab zum Sinnlichen und zerteilt sich in diesem Abstieg? Hatte Plotin nicht in IV 8 ein Herabkommen der Seelen und in IV 9 eine Einheit der vielen Seelen gelehrt? Wie ist das zu verstehen? Während die erste Periode als Transzendentismus zu bezeichnen wäre, wird jetzt eine Umbildung der Transzendenz in die Immanenz verlangt. Die eine Welt ist in der andern gegenwärtig, sie lebt in ihr. Diese Gedanken der Immanenz setzt Plotin der ganzen Periode als Tendenz gleichsam voran und versucht, sie in verschiedenen Anläufen zu realisieren. Aber sie muß eben doch Tendenz bleiben, da das System so ganz auf die Transcendenz angelegt ist, daß aller Wille zur Immanenz nichts ausrichten kann.

Daher dürfen wir nicht von einem Immanentismus, sondern höchstens von einem Willen zur Immanenz sprechen. Daran

[1]) Vgl. auch S. 219, 1. — [2]) Vgl. S. 222, 1.

kann auch die dem platonischen Parmenides entnommene Hauptthese, daß ein und dasselbe überall ganz gegenwärtig ist, nichts ändern. Diese These, die in IV 9 für die Seele als Möglichkeit ausgesprochen wurde, wird jetzt auf die ganze intelligible Welt übertragen; die einzelnen intelligiblen Prinzipien treten zurück, und es steht die Immanenz des Intelligiblen im Sinnlichen im Mittelpunkt. Wenn das Intelligible überall ganz gegenwärtig sein soll, so bedeutet das, daß es sich nicht zerteilen kann, daß es vielmehr nichts Räumliches, nichts Zeitliches, nichts Körperliches ist. Sein Wesen ist vielmehr Kraft, es ist als „erste, nicht gemessene, noch auf ein bestimmtes Maß beschränkte Natur . . . die gesamte, keineswegs bestimmt abgegrenzte Kraft“ (δύναμις VI 5, 11), die selbst erst den Raum erschafft und überall ganz gegenwärtig ist.

Es ist deshalb nicht an eine räumliche Abtrennung der Idee von der Materie zu denken, wie es Aristoteles verstand und wie einige Schüler Plotins es verstehen mochten (Plotin wendet sich hier zugleich gegen die aristotelische Kritik der platonischen Ideenlehre und gegen Mißverständnisse seiner eigenen Schüler). Die Idee soll unräumlich bleiben, und der Materie nichts von sich geben, welche vielmehr umgekehrt an ihr teilnimmt. Dennoch gestaltet sie (μορφῶσαι) durch ihre Einheit (τῷ ἑνί αὐτῆς) das Nichteine, (τὸ μὴ ἕν VI 5, 8). Über die Art dieser Gestaltung herrscht freilich Unklarheit. Denn was bedeutet es, daß die Materie von der Idee gleichsam umfaßt und andrerseits auch wieder nicht umfaßt sein soll?

Jedoch das Merkwürdige der hier erstrebten Immanenz ist, daß nicht sowohl das Intelligible dem Sinnlichen immanent werden soll, sondern daß auch dieses Verhältnis auf den Kopf gestellt wird: das Sinnliche ist dem Intelligiblen immanent. „Denn unmöglich kann in dem Nichtseienden das Seiende sein, sondern wenn ja etwas, so ist das Nichtseiende im Seienden“ (VI 4, 2). „Denn nach dem Gesagten ist es nicht richtig, daß jenes sich in das Viele zerteile, sondern das vielfach Geteilte ist vielmehr auf das Eine zurückzuführen, und jenes ist nicht zu diesem gekommen, sondern weil dieses zerstreut ist, hat es den Anschein erweckt, daß jenes in dieses zerteilt ist“ (ib. 7 A). Die sinnliche Welt legt sich um die intelligible wie um ein Zentrum herum. Wir werden sehen, wie dieser Gedanke der Immanentisierung des Sinnlichen ins Intelligible sich weiter entwickelt.

Vor dieser einen Hauptthese treten die verschiedenen intelligiblen Begriffe zurück, derart, daß es zuweilen schwer ist, festzustellen, auf welchen Begriff sich die einzelnen Erörterungen beziehen. Dennoch spiegelt sich der neue Standpunkt in den Hauptbegriffen wieder.

Das Eine wird der Welt immanentisiert; so wird es die Einheit des Seienden (ἓν τὰ ὄντα VI 5, 1), die Einheit des Alls (ἓν πάντα ib 4), das eine Leben (ζωὴ μία ib 8), das überall ganz gegenwärtig und doch auch nirgends ist (VI 4, 3). Dabei bleibt es das unteilbar Eine, das der Zahl nach Identische und wird zur Kraft, die unendlich (ἄπειρος VI 5, 4 u. 9) ist, weil die ganze Mannigfaltigkeit der sinnlichen Welt aus ihm hervorgehen und letzten Endes ihm immanent sein soll; daher heißt es, daß es die ihm entgegengesetzte Natur der Vielheit in sich, d. h. in seiner Kraft, zu haben scheine.[1])

Es nähert sich hier also der Begriff des Einen dem Alleinheitsbegriff des Pantheismus; aus V 1 u. 9 wäre sehr wohl ein weiterer Rückgang auf Parmenides zu verstehen, der Pantheismus würde dem Immanentismus entsprechen, und es wird auch anstelle des Einen der Ausdruck πᾶν gebraucht. Dürfen wir nun den plotinischen Standpunkt hier als Pantheismus und, da das Eine Kraft ist, genauer als dynamischen Pantheismus bezeichnen, wie Zeller das für den Plotinismus überhaupt tut? Nein, der Immanentismus ist für Plotin nur Ziel, niemals Wirklichkeit. Deshalb kann auch der Pantheismus nicht realisiert werden; es bleiben zwei Welten nicht nur bestehen — VI 4 u. 5 bezeichnen freilich den Zustand der relativ größten Überwindung dieses Gegensatzes — sondern treten sofort in voller Bestimmtheit auseinander. Im besten Falle könnte man bei jener Auffassung der Immanenz von einem Panentheismus sprechen. Zeller macht also den Fehler, daß er ein Durchgangsstadium des plotinischen Denkens nicht nur nicht richtig formuliert, sondern auch zur Grundlage der ganzen Entwicklung zu machen sucht. Er beachtet nicht, daß auch hier noch das Gesetz der Stufenfolge des ersten, zweiten und dritten gilt. Neben dem Einen stehen auch hier noch der Geist und die Seele.

Auch des Geistes Wesen ist Kraft (δύναμις VI 4, 7), welche unendlich ist (ἄπειρος ἡ τοιαύτη φύσις VI 4, 4 E), aber nur der

[1]) VI 5, 9 (343, 3): δεῖ αὐτὸ φανῆναι τρόπον τινὰ τὴν ἐναντίαν αὐτῷ φύσιν ἔχον τὴν τοῦ πλήθους ἐν τῇ δυνάμει.

Ewigkeit und der Kraft nach (ἄπειρος τῷ ἀεὶ καὶ τῇ δυνάμει VI 5, 11); diese Kraft ist nun die eigentliche Hypostase und Substanz des Geistes oder noch größer als die Substanz, sie ist wieder überall ganz gegenwärtig wie ein Leben und zugleich nirgends, weil sie unräumlich, unzeitlich, unausgedehnt, quantitätslos, unaffizierbar (ἀπαθές VI 5, 3) ist. So wird der Geist der Welt immanent. Indem aber die Welt ihm immanent werden soll, enthält er außer der Einheit eine Vielheit und Unendlichkeit (VI 5, 6), wenn auch keine Unendlichkeit von Ideen (ib. 8). Die Dreiteilung, die sich später in ihm anbahnt, wird hier schon angedeutet.

Am meisten gewinnt noch der Begriff der Seele. Das Problem wird deutlich gestellt: „Wir wollen nun von Grund aus über die Frage handeln, ob sich uns ein klares und annehmbares Resultat ergibt über die Art und Weise, wie die Seele als körper- und größelos sich über einen sehr weiten Raum erstrecken kann, sei es vor oder in den Körpern“ (VI 4, 1 E). In der Beantwortung dieser Frage werden alle Resultate der ersten Periode vorausgesetzt und weitergebildet. Damals sollte die Seele zwischen teilbarer und unteilbarer Wesenheit in der Mitte stehen, das wird jetzt als Halbheit erkannt, die Seele ist unteilbar, und jeder Teilungsgedanke ist von ihr fernzuhalten. Auch der Abstieg, von dem früher gesprochen wurde, erweist sich als leerer Schein.[1]) Jetzt bedeutet das Herabsteigen und in den Körper kommen der Seele soviel wie: sie gibt diesem von sich selbst, nicht: sie wird ihm zu eigen; und das Weggehen heißt: der Körper hat keine Gemeinschaft mehr mit ihr (VI 4, 6). Auch gibt es nicht einen Teil der Seele, der für sich und einen anderen, der im Körper ist (vgl. IV 8), sondern sie ist ganz in sich und erscheint wiederum in vielen Körpern (VI 4, 12). Endlich dürfen wir es uns nicht so vorstellen, als gingen von der einen überirdischen Seele die vielen Seelen als Strahlen aus. Wie freilich die eine Seele zu vielen wird, darauf wird hier keine eindeutige Antwort gegeben; einmal soll die Mehrheit von Seelen schon im Intelligiblen vorhanden sein, andrerseits erst im Sinnlichen durch die Zusätze entstehen.

Mit den anderen intelligiblen Wesen teilt die Seele die Einheit, die Allgegenwart, die Unräumlichkeit, die Unendlichkeit.

[1]) VI 4, 12, (330, 11).

Ihre Einheit wird hier mit den Pythagoreern als Zahl bezeichnet (VI 5, 9); diese Annäherung an den Pythagoreismus wolle man beachten. Zugleich wird sie mit der Einheit des Alls verknüpft (*αὐτή ἐστι τὸ πᾶν* VI 4, 5), und diese immanentistische Tendenz führt zu dem Bilde, daß unsere Seelen zusammenhängen wie viele Gesichter, die nur einen Scheitel haben. Für die Seele ist es wertvoll, daß sie als Kraft bezeichnet wird, denn es wird damit das Programm für eine dynamische, aktivistische Psychologie aufgestellt, d. h. für eine Psychologie, die keine Affekte und kein Leiden, sondern nur Tätigkeiten kennt. Hier ist das freilich nur Forderung, da der Begriff der Seele sich keineswegs mit dem der Kraft deckt (VI 4, 4) und es noch einen leidenden Teil in ihr gibt. Aber diese These wird die Grundlage der Psychologie der zweiten Periode.

Der Gegensatz der beiden Welten bildet das Hauptproblem der ersten Schriften dieser Periode; VI 4 u. 5 wollten diesen Gegensatz überbrücken, indem sie das Intelligible als Kraft verstanden, dabei aber traten die Unterschiede der intelligiblen Prinzipe gegeneinander zurück. Gegen dieses Nichtunterscheiden mochten sich die Angriffe seiner Schüler richten (cf. V 6, 3 A), die auf aristotelischem Boden standen, sie mochten einwenden: „Wenn die Unterschiede zwischen den einzelnen intelligiblen Prinzipien so gering sind, so kann man vom ersten Prinzip mit Aristoteles sagen, daß es sich selbst denkt."

Dagegen wendet sich das Buch **V 6**. Die Kritik an Aristoteles bildet das vereinigende Band zwischen beiden Büchern. Während dort die aristotelische Auffassung der platonischen Idee widerlegt wird, wird jetzt der aristotelische Begriff des ersten Prinzips, der Nus als das Selbstbewußtsein, als das Denken des Denkens einer Kritik unterworfen. Deshalb wird die Transzendenz des Einen über das Denken betont. Zugleich aber korrigiert Plotin die Aufstellungen der vorigen Bücher, so daß die Entwicklung keine in der Richtung auf die Immanenz fortschreitende, sondern vielmehr eine rückläufige ist. Dort wurde das Bild des Lichtes für alle intelligiblen Prinzipien gebraucht, jetzt ist das Eine das Licht, der Geist die Sonne, die Seele der Mond. Das Eine ist einfach, gut, unbedürftig, vollkommen, selbstgenugsam, an sich (*αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ* 3). Seine Einheit ist daher von der Einheit verschieden, die sich nur an anderem findet (*πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου* 4), es ist eine Einheit vor aller Vielheit (*πρὸ τῶν πολλῶν ἕν* 3).

Damit scheint die potentielle Vielheit von ihm ferngehalten werden zu sollen, ebenso wie der Begriff der Kraft, wenn es heißt, daß das Eine untätig (*ἀνενέργητον* 6) sei. Vor allem aber wird das Eine vom Geist losgerissen, es steht jenseits des Seins und jenseits des Denkens.

Der Geist ist das erste Denkende (*πρώτως νοοῦν* 2), er denkt sich selber; der Begriff des Selbstbewußtseins tritt jetzt in ihm deutlicher hervor. Indem er aber sich selbst denkt, ist er schon etwas Doppeltes (6), eine Vielheit. Er ist nicht mehr ein Einfaches, sondern zugleich ein Nichteinfaches, er ist nicht mehr gut, sondern etwas Gutartiges. Er entsteht in der Bewegung zum Guten (*κίνησις πρὸς ἀγαθόν*); diese Bewegung ist ein Streben, *ἔφεσις* (5), welches das Denken erzeugt. Auch hier bahnt sich eine Unterscheidung verschiedener Stufen im Geiste an (*νοεῖν*, *ζῆν*, *εἶναι* 6).

Die Seele, die eben im Mittelpunkt stand, tritt nunmehr zurück, ihr Denken stammt als ein zweites Denken vom Geist. Die Natur erschien in VI 4 u. 5 als etwas Werdendes, jetzt heißt es, daß auch sie etwas Bleibendes enthält.

Der Vereinheitlichung der beiden Welten und ihrer Prinzipien gegenüber werden jetzt ihre Unterschiede betont. Das wird auch in **II 5** fortgesetzt.

Die von Porphyr angegebene Stelle von II 5 wird dadurch bestätigt, daß sich sein Problem aus den vorangehenden Büchern ergibt. VI 4 u. 5 hatten das Intelligible als Kraft, *δύναμις*, verstanden und mit Hilfe dieses Begriffs seine Allgegenwart im Sinnlichen zu erklären gesucht. Früher aber war es als Energie, *ἐνέργεια*, bezeichnet und das wurde in V 6 wieder aufgenommen. Wie aber kann dasselbe zugleich Kraft und Energie, *δύναμις* und *ἐνέργεια* sein, sind etwa beide identisch? Die Auseinandersetzung mit diesen beiden aristotelischen Begriffen war deshalb besonders dringlich, weil in II 4 nach dem Vorgang der aristotelischen intelligiblen Materie die Materie ins Intelligible eingeflossen war. Damit war ohne weiteres die Frage gegeben, und es ist sehr wahrscheinlich, daß sie auch von Schülern Plotins gestellt wurde: fließt damit nicht auch die Potentialität, die bei Aristoteles mit der Materie verknüpft ist, ins Intelligible ein, so daß wir dort zwei Zustände, einen potentiellen und einen aktuellen, erhalten? Plotin erkennt die Gefahr und will diesen Mißverständ-

nissen wehren, er will die Materie und die Potentialität zurückdrängen aus dem Intelligiblen. Die Kritik an Aristoteles wird zu einer solchen an einer eigenen früheren Position, und diese erscheint jetzt als der Standpunkt eines größeren Kreises, der von Plotin nur übernommen war.

In der Durchführung wird in engem Anschluß an Aristoteles ein doppeltes Gegensatzpaar unterschieden: *δύναμις, ἐνέργεια*, Potenz und Akt (Kraft und Wirklichkeit) und *δυνάμει ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν*, Potentialität und Aktualität (das der Möglichkeit nach Seiende, das der Wirklichkeit nach Seiende). Beide Gegensätze erstrecken sich nicht auf das Eine, sondern liegen unterhalb seiner. Der erste Gegensatz gehört vorwiegend dem Intelligiblen an, d. h. Potenz und Akt, Kraft und Wirklichkeit existieren vorerst nur dort; was sich im Sinnlichen davon findet, stammt aus jener Welt. Oder anders ausgedrückt: der Gegensatz von Kraft und Energie verliert seine Gegensätzlichkeit, das Intelligible ist Energie, aber ebenso Kraft. Dagegen behält der Gegensatz von Potentialität und Aktualität, von *δυνάμει ὄν* und *ἐνεργείᾳ ὄν*, nicht nur seine volle Geltung, sondern wird noch verschärft, beide werden auseinandergerissen und auf verschiedene Sphären verteilt: das *δυνάμει ὄν* besteht nur in der sinnlichen Welt. Die Materie ist die eigentliche Potentialität, sie ist ins Sinnliche gebannt und wird sich nicht so leicht wieder ins Intelligible erheben können. Sie wird also mit dem Begriff des *δυνάμει ὄν* verkoppelt, und zwar ist sie der Möglichkeit nach nicht nur etwas, sondern alles (*δυνάμει οὔ τι ἀλλὰ δυνάμει πάντα* 5). Sie ist also bloßes Substrat, bloße Potentialität, sie enthält keine Unterschiede in sich, wie Aristoteles meinte, es gibt keine spezifische Materie, keine *οἰκεία ὕλη*. Sie ist nichts Seiendes, wird vollständig vom Sein abgetrennt, ist also ein Nichtseiendes, nicht im Sinne eines Anderen zum Sein, sondern eines wahrhaften Nichtseins (*ὄντως μὴ ὄν* 5). Dadurch ist sie auch vom Werden losgelöst und ist unveränderlich. Diesen Fortschritt im Begriff der Materie wolle man scharf beachten; in der ersten Periode war sie das zu Formende, das Veränderliche, jetzt heißt es: *μεταβάλλειν ἑαυτὴν οὐ δυναμένη, ἀλλ' ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἦν*. Sie ist ein schwaches Bild, das nicht gestaltet werden kann (*μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον* 5).

Da aber die Form (*εἶδος*) zugleich Energie, *ἐνέργεια*, ist, so gibt es im Intelligiblen nur Wirksamkeit, *ἐνέργεια*, welche zugleich Kraft, *δύναμις*, ist, und keine Materie. Die Streichung der

intelligiblen Materie ist die Tat von II 5. Nicht so also darf man versuchen, den Gegensatz beider Welten zu überwinden, daß man die Materie in das Intelligible einströmen läßt, umgekehrt — und darin liegt zugleich eine gewisse Korrektur des Standpunktes von VI 4 u. 5 — muß die Form vom Intelligiblen ins Sinnliche hinabströmen.

In der ersten Periode löste sich der Logos als Form los von der sinnlichen und weitete sich aus zu einer neuen übersinnlichen Welt, nun senkt sich der „entweltete" Logos wieder hinab in das Diesseits und gibt ihm von dem Licht, das er dort empfing. So wird der Abstieg in **VI 1—3** eine logische Reihe.[1])

Da das Eine jenseits des Denkens steht, bleibt es dabei mehr im Hintergrund, es wird nur in negativer Weise in die Untersuchung hineingezogen, um zu zeigen, daß es nicht zu den ersten Gattungen des Geistes gehört. Aber gegenüber VI 4—5 bringt die Erörterung doch einen deutlichen Fortschritt: 1.) wird das Eine vom Alleinen abgetrennt (*τὸ μὲν οὖν ἐπὶ πάντων ἓν οὐ ταὐτόν* VI 2, 11) und 2.) werden in Verfolg einer in V 6 aufgetretenen Tendenz mehrere Begriffe des Einen unterschieden, ein jedes nimmt in anderer Weise an ihm teil, das jenseitige Eine ist jetzt das *πρώτως ἕν*, das spätere heißt *ἄλλως ἕν* (VI 2, 9). Das erste Eine schließt die Vielheit aus; die Einheit aber, die jedem Seienden zukommt, schließt sie ein (VI 2, 10). Das ursprünglich Eine ist nicht nur Ursprung, sondern auch Ziel.

Umgebildet aber wird der Begriff des Geistes. Er wird ein System von Begriffen, die das Intelligible mit dem Sinnlichen verbinden. Deshalb tritt hier anstelle des Geistes der Begriff des Logos hervor. Die Ideen sind jetzt seine Logoi oder wunderbaren und unendlichen Kräfte (*θαυμαστὰς καὶ ἀπείρους δυνάμεις*), diese sind „sehr groß und gleichsam strotzend und in Wahrheit Kräfte, die nicht bloß bis zu einem gewissen Grade reichen" (VI 2, 21). In seiner Kraft umfaßt er alles Seiende, er ist gleichsam ein großer vollkommener, alles umfassender Logos (ib.). Der Nus selbst wird hier also Logos genannt und er nähert sich dem philonischen Logosbegriff, der auch in sich die Ideen als Logoi und Kräfte enthält. So kann der Nus gleichsam die Verknüpfung und Verbindung von allem in einem genannt werden (ib.), denn er ist Einheit und Vielheit. Damit offenbart sich

[1]) Vgl. die ausführlichere Behandlung im systematischen Teil.

zugleich sein schöpferischer Charakter. Wir erinnern uns, daß V 9 das Gedachte nicht aus dem Denken ableiten wollte, daß es vielmehr vor ihm sein sollte. Das wird nun anders: *ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν, εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται*, da haben wir das „Setzen" des deutschen Idealismus. Das Denken schafft, indem es setzt, und was es setzt, das ist.

Das Schaffen des Geistes aber geht in der Abstiegsrichtung, auf dem Wege vom Allgemeinen zum Konkreten, vor sich, und dabei ergeben sich drei Kristallisationspunkte: die Idee als Gattung, *γένος*, die Idee als Art, *εἶδος*, und endlich als *ἄτομον*, *ἴδιον*, die Idee des Individuellen. Die Gattung ist die allgemeinste Idee, die Arten aus sich hervortreibt. Wie diese Arten entstehen, wird unklar beschrieben, nur das eine ist deutlich, daß die Gattungen in ihrer Verbindung die Arten erzeugen. Erst recht nicht ist zu begreifen, wie die *ἴδια* abgeleitet werden sollen, denn das Konkrete spottet jeder Ableitung aus dem Abstrakten. Das zugrundeliegende Bild einer Begriffspyramide ist das eines jeden Rationalismus. Auf Einzelheiten der Ableitung werden wir im systematischen Teil eingehen. Wichtig aber ist für die allgemeine Geschichte der Idee und insbesondere für den deutschen Idealismus, daß hier der Begriff einer konkreten Idee vorliegt.[1])

Betrachten wir nun kurz die einzelnen Ideen und verfolgen wir ihren Ursprung ins erste System zurück, so sehen wir: Plotin kennt zunächst eigentlich nur intelligible Prinzipien. Als solche werden V 9, 10 folgende ziemlich chaotisch aufgeführt: „Naturgemäße Qualitäten wie Quantitäten, Zahlen und Größen, Zeugungen und Zustände, Handlungen wie naturgemäße leidende Zustände, Bewegungen und Ruhen . . ." und dann weiter „Identität, Verschiedenheit, Bewegung, Ruhe, das Bewegte, das Ruhende, das Wesen, die Qualität". V 1, 4 faßt schon Geist, Seiendes, Verschiedenheit, Identität, Bewegung, Ruhe zusammen, diese sollen dann erst die Zahl und die Quantität erzeugen, die Qualität aber ist die Eigenart einer jeden Gattung. Hier aber werden Substanz, *οὐσία*, Bewegung, Ruhe, Identität und Verschiedenheit als Kategorien der intelligiblen Welt bezeichnet. Jedoch werden sie mehr aus dem platonischen Sophisten übernommen, als daß sie abgeleitet würden, denn ihre

[1]) Vgl. hierzu Alexander v. Aphrodisias bei Simpl. Cat. 82, 6; 90, 31 K, Attikus bei Procl. im Tim. 129 D, auch Philo (Dähne, Geschichtl. Darstellung der al. Religionsphil. I. 256 Anm.)

Aufzeigung am Begriff der Seele und der negative Beweis, daß es keine anderen Kategorien des Intelligiblen gibt, genügt nicht und dürfte außerdem kaum geführt sein. Aber die platonischen Kategorien werden doch nicht blind übernommen, es fehlt das μὴ ὄν, weil es mit der Materie verkoppelt und diese aus dem Intelligiblen verbannt ist. Daß die platonischen Ideen auf das Intelligible eingeschränkt und daß neben ihnen Kategorien der sinnlichen Welt anerkannt werden, das ist die sachliche Kritik, die an Plato geübt wird.

Die Kategorien der sinnlichen Welt wiederum werden in einer Kritik an Aristoteles gewonnen; diese Kritik, die den größten Teil von VI 1 anfüllt, nimmt einen radikaleren Gang. Ihre Grundgedanken sind folgende: Aristoteles kennt nur sinnliche Kategorien, die des Intelligiblen dagegen nicht; seine Begriffe sind nicht tief genug gefaßt, und er führt Begriffe an, die gar keine Grundbegriffe sind, wie das Tun und Leiden, die auf die tieferliegende Bewegung zurückzuführen wären, oder das Wann und Wo.

Genau wie die intelligiblen Kategorien allmählich auf 5 oder gar 4 reduziert werden (VI 2,19), indem nämlich der Begriff der Substanz nicht mitgezählt wird und indem die Begriffe des Geistes Gegensatzform annehmen, wodurch der dialektische Charakter des Geist-Begriffes hervortritt, genau so werden die Kategorien der sinnlichen Welt allmählich auf zwei reduziert, auf die Substanz und die Relation[1]). Auch hier also bildet sich ein Gegensatz heraus; die geistige sowohl, wie die sinnliche Welt müssen ihren dialektischen Charakter enthüllen, denn nur auf diesem beruht die Möglichkeit eines Prozesses; die Dialektik des Einen muß sich in den folgenden Stufen wiederholen.

Die allgemeinere Bedeutung dieser Reflexionen ist die, daß hier eine reinlichere Scheidung zwischen den beiden Welten durchgeführt wird als in V 6 und II 5. Denn was bedeutet der Unterschied eines ersten und zweiten Denkens, was der Unterschied eines Seins der Wirklichkeit und der Möglichkeit nach gegenüber dem Unterschied der sinnlichen und der intelligiblen Kategorien? Aber es wird nicht nur die eine Welt von der anderen geschieden, sondern der Logos senkt sich tief in die sinnliche Welt ein. Sie erhält jetzt einen eigenen logischen Gehalt, eine eigene Realität, eine eigene Gesetzgebung. Die Sinnenwelt wird ein qualitativ-quantitatives Reich der Bewegung. Damit ist eine Grundlage für ihre viel positivere Würdigung geschaffen.

[1]) Genaueres hierüber im systematischen Teil.

Über ihre Prinzipien wird hier freilich wenig Neues gesagt. Die Seele, die ja eine Mittlerrolle zwischen beiden Welten spielt, wird selbst zum Logos, zum Haupt der Logoi (VI 2, 5); die Untersuchung über ihren leidenden Teil wird der Zukunft überlassen (VI 3, 1). Der Begriff der Natur tritt ganz zurück hinter dem der sinnlichen Welt. Es wird von der *ἑτέρα φύσις*, von den *αἰσθητά*, vom Kosmos, der nur ein Bild jener Welt sei, gesprochen. Sie soll nicht eigentlich Wesenheit (*οὐσία*), sondern Werden, *γένεσις* (VI 3, 2), ein Schatten und ein Erscheinen (*φαίνεσθαι*) sein. Es kündigt sich schon hier der Begriff der Erscheinungswelt an, der aber erst in III 6 deutlich hervortritt. Nur indirekt wird zugleich mit dem Begriff der sinnlichen Welt die Natur logisch fundiert.

Beim Begriff der Materie ist anzumerken: 1.) Der stoische Begriff der Materie wird charakterisiert als *δυνάμει ὄν*, *ἄμορφον παθητόν*, *ζωῆς ἄμοιρον*, *ἀνόητον*, *σκοτεινόν*, *ἀόριστον*, *ὑποκείμενον*, *μὴ ὄν*, Wir sehen also, wo die Verknüpfung der Materie mit dem *δυνάμει ὄν* und dem *μὴ ὄν* von II 5 ihren historischen Ursprung hat, ihre Verbindung mit dem *παθητόν* wird in der Folge für III 6 von Wichtigkeit werden. 2.) Wird hier die Verweisung der Materie aus dem Intelligiblen noch einmal wiederholt (VI 3, 7), dabei kommt ihre alogische, irrationale Natur zum Vorschein, sie ist ein Schatten und ein Abfall vom Begriffe: *σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις λόγου.*[1]) 3.) Wird ihr Begriff abgelöst von dem des Substrates, *ὑποκείμενον*, welcher allgemeinerer Natur ist. Der Begriff der Materie stimmt hier also im wesentlichen, wie wir schon früher bemerkten, mit dem in II 5 überein, ohne daß eine endgültige Formulierung erreicht wäre.

Die Kritik an Aristoteles reifte in den ersten Schriften der zweiten Periode langsam heran. In VI 4 u. 5 hielt sie sich noch im Hintergrund und war dennoch als Metakritik der aristotelischen Platokritik vorhanden, dann aber trat sie immer deutlicher als Kritik der aristotelischen Grundbegriffe, des Nus, der *δύναμις* und *ἐνέργεια* und endlich der Kategorien hervor. Wenn wir berücksichtigen, daß nicht nur gegen Aristoteles, sondern auch gegen aristotelisch infizierte Schüler polemisiert wurde und daß gerade Porphyr durch Aristoteles stark beeinflußt war — ver-

[1]) Man beachte, wie schon diese Formulierung einen Übergang zu der gnostischen Theorie in III 6 bedeutet. Das Herausfallen (*ἔκπτωσις*) galt im Anschluß an die orphischen Mysterien in VI 9 für die Seele (S. 145). Es ist zugleich ein Grundgedanke der Gnosis. In dem valentinianischen System deckt sich *σκιά* mit *κένωμα*.

faßte er doch Kommentare und Einführungsschriften unter anderem auch zur Kategorienlehre — so werden wir nicht nur verstehen, weshalb gerade nach seinem Eintritt in die Schule diese Kritik in den Mittelpunkt tritt, sondern auch den Fortgang von VI 1—3 zu V 5 begreifen. In VI 1—3 war der logische Begriff des Geistes herausgearbeitet, an diesen knüpft V 5 an und widerlegt eine aristotelische Ansicht desselben, die von Porphyr stark verteidigt wurde. Diese Ansicht geht dahin, daß der Gegenstand des Denkens, das Intelligible, außerhalb des Intellekts existiere. Dann würde der Intellekt nach Analogie der sinnlichen Wahrnehmung gedacht: gleich wie der wahrgenommene Gegenstand außerhalb der Wahrnehmung, so würde der gedachte Gegenstand außerhalb des Denkens bestehen. Plotin dagegen behauptet, daß diese Analogie falsch ist. Denn wenn es so wäre, gäbe es keine Wahrheit; damit Wahrheit möglich ist, muß Denken und Sein identisch sein oder das Intelligible innerhalb des Intellekts liegen. Bildete sich schon in V 6 das Moment der Selbsterkenntnis im Geiste heraus, so tritt nunmehr der Begriff der Wahrheit in ihm hervor. Der Geist wird das Reich der Wahrheit (2). Aber gleichsam als ein Gegengewicht gegen diese Rationalisierung, die nach VI 1—3 nahelag, bildet sich in ihm ein irrationales Motiv heraus. Die Richtung des Geistes auf sich selbst und auf das Eine erwies sich als seine ursprünglichste Funktion und wurde als Schauen bezeichnet; dieses Schauen, heißt es jetzt, ist nichts sehendes Schauen (*μηδὲν ὁρῶν θεάσεται* 7 E); mit demjenigen Teil von ihm, der nicht Geist ist, blickt es auf das Eine: *βλέπει τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ* (8). Es ist also etwas in ihm, das nicht Schauen, nicht Geist, geschweige denn Denken ist. Das ist der erste Ansatz zu dem Begriff des liebenden Intellekts in VI 7. Auch wolle man beachten, daß in diesem Zusammenhang der Begriff der Gnosis, wenn auch noch in unprägnanter Bedeutung auftaucht (2).

Weiterstrebend über den Geist, der hier zugleich als zweiter Gott erscheint, vollzieht Plotin den Übergang zum Einen. Diese erste größere Abhandlung über das Eine in der zweiten Periode ist in ihrer Fassung durch das bestimmt, was vorausgeht und das, was folgt. Wie in VI 2 vom Intellekt gesagt war, daß Qualität, Quantität, Schönheit usw. nicht zu seinen Kategorien gehören, so wird jetzt gezeigt, daß Qualität, Quantität, Denken, Sein, Substanz sich nicht bis zum Einen hinauferstrecken. Das Eine enthält hier noch die Bestimmungen von VI 4—5,

es ist Kraft, *δύναμις*, ja unendlich an Kraft (10), es ist überall ganz und doch auch nirgends. Es ist eine unermeßliche Natur (*ἄπλετος φύσις*), gestaltlos, keine Wesenheit (6). Prinzip ist es, wie immer (9), aber es ist jetzt das wahrhaft Eine, (*ἀληθῶς ἕν*), das nicht durch Teilhabe Eine (*τὸ μὴ μετοχῇ ἕν* 4); so werden die Unterscheidungen, die VI 1—3 im Begriff des Einen machten, für das Eine selbst ausgenutzt. Auch der Begriff des Guten, das älter und früher ist als das Schöne, tritt wieder in ihm hervor. Neu aber ist seine Verknüpfung mit der Zahl.

Es ist kein Zufall, daß die Pythagoreer, d. h. die Neupythagoreer, hier genannt werden und daß das Eine mit ihnen symbolisch als Apollon bezeichnet wird, um dadurch die Abwesenheit der Vielheit (*ἀ-πολλῶν*) in einer sonderbaren Etymologie auszudrücken.[1]) Das Eine ist freilich nicht Zahl, sondern Maß der Zahl und nicht gemessenes, sondern messendes Maß, *μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον* (4), dennoch hat sowohl die wesenhafte (*οὐσιώδης ἀριθμός*), wie die quantitative Zahl (*ὁ τοῦ ποσοῦ*) an ihm teil. Wie das geschieht, soll später untersucht werden. Diese Untersuchung bringt VI 6.

Der Anschluß von **VI 6** an die vorangehenden Bücher ist ein doppelter, einmal wird die Kritik an Aristoteles fortgesetzt, andrerseits wächst sich der Begriff des Geistes zum Reich der Zahl aus. Das Problem dieses Buches bildet sich erst an der Kategorienlehre heraus. In VI 4 u. 5 war es noch nicht vorhanden, wenn auch die Seele als Zahl bezeichnet (VI 4, 4), wenn auch vom Einen berichtet wurde, daß es einige Zahl nennen (VI 5, 9). VI 1, 4 tadelt Aristoteles, weil er die Zahl zur Quantität rechnet, unterscheidet die seienden Zahlen als *καθ' αὑτοὺς ἀριθμούς*, als Wesenheiten (*οὐσίας*), von den sinnlichen Zahlen, kommt aber über den Unterschied selbst nicht zur Klarheit, bleibt vielmehr bei der Frage stehen, inwiefern die ursprünglichen Zahlen Wesenheit und ob sie nicht doch Quantität seien. VI 2, 13 verweist die Zahl und die Quantität aus dem Bereich der intelligiblen Kategorien, die Größe soll später als die Zahl sein; VI 3, 13 bezeichnet die intelligible Zahl als monadische. Alle diese Stellen weisen ebenso wie V 5 auf VI 6 voraus.

Die Kritik an Aristoteles ist hier wieder eine Metakritik an der aristotelischen Kritik der platonischen Zahlenlehre, wie sie im Buch M und N der Metaphysik enthalten ist. Aristo-

[1]) Cf. Zeller, a. a. O. III 1, 337, 6; 2, 139, 4; 184, 1.

teles bekämpft in gleicher Weise zwei Ansichten, die Gleichsetzung der Zahl mit den Ideen und die Abtrennung einer mathematischen Zahl von den sinnlichen Dingen (M 6, 1080 b). Wenn Plotin beide Ansichten in bedingtem Maße wieder aufnimmt, so berücksichtigt er dabei doch die aristotelische Kritik aufs gründlichste: „Es hätten aber diejenigen, welche behaupten, daß das Seiende aus Elementen bestehe und daß die Zahlen das erste unter dem Seienden seien, zuerst unterscheiden sollen, auf welche verschiedene Weise die Zahl aus den Prinzipien hervorgehe“ (N 5, 1092 a). Gerade der Ursprung der Zahl aus den Prinzipien und ihre Mitarbeit an deren Aufbau bildet hier das Hauptproblem. Wenn Aristoteles gesagt hatte, daß die Zahl nach keiner der vier von ihm unterschiedenen Arten Prinzip sei (N 5, 1092 b), so will Plotin im Gegenteil ihre schöpferische Bedeutung erweisen.

Indem er sich aber gegen Aristoteles wendet, muß er sich zugleich mit den Hauptvertretern der Zahlenspekulation, den Neupythagoreern, auseinandersetzen. So sprach V 5 von den Pythagoreern, so spricht auch VI 6 von ihnen (5). Da man schon damals Plotin vorwarf, daß er den Neupythagoreer Numenius ausschreibe und da Amelius mit des Numenius' Schriften sehr innig vertraut war, so wäre es seltsam, wenn sich Plotin mit dieser Richtung nicht auseinandergesetzt hätte; zumal das alexandrinische Weltschema auch dem Neupythagoreismus zugrunde liegt. Es ist sehr wohl möglich, daß hier eine bestimmte neupythagoreische Schrift bekämpft wird, aber die genaueren Motive der Auseinandersetzung sind bei der schlechten Überlieferung der neupythagoreischen Literatur kaum zu rekonstruieren.

Wenn wir den inneren Sinn dieses Buches, nicht nur das Negative seiner Kritik, verstehen wollen, so müssen wir auf die früheren Ausführungen zurückgreifen. In der Kategorienlehre wurde die Quantität aus dem Bereich der intelligiblen Kategorien vertrieben, sie sollte nur der sinnlichen Welt angehören. Infolgedessen fehlt im Intelligiblen ein Prinzip der Mehrheitsbildung; die Mehrheit ist da, man weiß nicht, woher. Wie ist diese Mannigfaltigkeit abzuleiten? So wie eine Mehrheit im Intelligiblen angenommen wird, muß auch ein Prinzip der Mehrheitsbildung angegeben werden, mit anderen Worten: es ist gar nicht möglich, das Quantitative aus dem Reich des

Seienden zu verweisen. Die reine Quantität aber kann nicht, nachdem sie einmal abgewiesen ist, wieder eintreten; die Stelle der Quantität nimmt infolgedessen die Zahl ein: unter dem Deckmantel der Zahl hält die Quantität ihren Einzug ins Intelligible. Das ist das eigentlich treibende Motiv in diesem Buche. Die Quantität sollte in VI 1—3 eingeschränkt sein auf Zahl und Größe, also auf das Quantum, die eigentlichen Fragen der Quantität fehlten, sie treten nunmehr im Problem der Zahl, also des Quantums auf. Es ist eine völlige Vertauschung der Rollen: die Quantität ist im Quantum aufgegangen, im Quantum aber erscheinen die Probleme der Quantität.

Der Geist erhält durch die Aufnahme der Zahl eine neue Beleuchtung. Die Identität von Denken und Sein wird nicht wie in VI 1—3 verstanden, — und das ist auffallend, da die Stellung von VI 6 nach VI 1—3 außer Frage steht — sondern es wird zur Auffassung der ersten Periode zurückgekehrt, daß das Gedachte vor dem Denken ist. Das geht hier soweit, daß die Gerechtigkeit nicht gleich dem Gedanken der Gerechtigkeit, sondern gleich einer Energie des Geistes gesetzt wird (6). Der Grund hierfür kann nur in der neuen Einstellung liegen. Vor allem aber bildet sich jetzt die schon mehrfach angedeutete Dreiteilung des Geistes in Sein, *ὄν*, Geist im engeren Sinne, *νοῦς*, und lebendes Wesen, *ζῷον* (8) heraus. Diese Stufen im Geiste sind Stufen der Konkretisation; die Stufe des Seins ist die abstrakteste, das lebende Wesen das umfassendste (*τοῦτο γὰρ ἤδη πάντα δοκεῖ περιέχειν* 8), und diese Dreiteilung dürfte der Dreiteilung der Ideen in *γένος*, *εἶδος*, *ἄτομον* entsprechen. Auf Grund dieser Dreiteilung geht die Quantifizierung des Geistes vor sich, so wird er die Grundlage der kosmischen Entwicklung.

Die Zahl dringt tief in den Geist ein, über die Stufe des *ζῷον* und *νοῦς* hinaus bis zum *ὄν*. Über dieses freilich kann sie nicht hinausgelangen, aber in ihm lebt sie als die „substantielle Kraft", die das Seiende teilt und die Menge selbst gebären läßt (8). Auf dieser Stufe ist die Zahl nicht selbst Mehrheit, sondern das Mehrheit Erzeugende und daher Einheit, *ἀριθμὸς ἡνωμένος* (9). Das ist keine Zahl mehr, sondern Grundlage der Zahl, reine Quantität als Grundlage der Homogeneität.

Auf der Zahl als *ἀριθμὸς ἡνωμένος* erhebt sich die Zahl als *ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος* (9). Das ist die Zahl auf der Stufe des *νοῦς* im engeren Sinn. Während es bislang nur Einheit

gab, gibt es jetzt auch Mehrheit, Einheiten von Monaden. Diese Einheiten bieten den Ort dar für das, was sich auf ihnen erhebt.

Die Zahl auf der Stufe des *ζῷον* ist *ἀριθμὸς περιέχων* (9), umschließende Zahl: *ἀριθμὸς ὡρισμένος ὅσος τὰ ὄντα* (2). Gegenüber dem allgemeinen Charakter der vorigen Stufen ist diese Zahl etwas ganz konkretes, nämlich die Zahl der Geschöpfe, die im lebenden Wesen enthalten sind und die dann im Weltprozeß aus ihm heraustreten. Das ist nach Plotins Ansicht eine bestimmte endliche Zahl.

So deutet er die Lehre der Idealzahlen für die Zwecke seines Systems um, er sucht die Mehrheit im Intelligiblen sowohl, wie im Sinnlichen mit ihrer Hilfe abzuleiten, die beiden ersten Stufen dienen dem ersten, die dritte dem zweiten Ziel. Es handelt sich um dasselbe Problem der Mehrheitsbildung, das als Frage der Entstehung des Geistes aus dem Einen im ersten System wieder und wieder behandelt wurde und das jetzt mit Hilfe des pythagoreischen Mittels der Zahl zu lösen versucht wird. Eine Lösung freilich wird auch so nicht erzielt, weil sie nicht erzielt werden kann. Daß der Geist quantifiziert wird, das ist das einzige greifbare Resultat.

Der intelligiblen Zahl gegenüber ist die sinnliche nichts Wesenhaftes, sie existiert nur in uns, den Zählenden, ihr kommt daher auch der Charakter der Unendlichkeit, d. h. der ins Unendliche fortgehenden Zählung, zu. Mit diesem Begriff des Apeiron wird hier auch die Materie verbunden, deren dialektischer Charakter deutlich hervortritt (3; 350, 13).

Auf die Schrift der Zahl folgt die der Zeit, (**III 7**) eine der tiefsinnigsten Untersuchungen aus der Geschichte des Zeitproblems[1]). Wenn bei der Zahl die Frage entstand: wie ordnet sie sich dem Gefüge des Systems ein, so ist die Frage bei der Zeit eine genau entsprechende.

Die Kategorienlehre hatte den Unterschied der beiden Welten logisch gerechtfertigt und stabiliert. Indem die Zahl sich Bürgerrecht im plotinischen System verschaffen wollte, mußte sie ins Intelligible einfließen. Wird auch die Zeit sich ins Intelligible emporschwingen können, wird auch an ihr sich die Zweischichtigkeit des Kategoriensystems spiegeln? In der Tat zer-

[1]) Vgl. meine Arbeit: Der Aufbau der kantischen Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit. Gießen. Töpelmann 1913.

reißt die Zweiweltentheorie die Zeit in zwei Sphären, und zwar geschieht das nicht erstmalig bei Plotin, sondern geht letztlich auf Parmenides zurück; schon bei ihm entsprach der Welt des Seins die Ewigkeit, der Welt des Werdens die Zeit.

Die Ewigkeit, *αἰών*, ist jetzt das Leben der intelligiblen Welt und fällt als solches nicht mit einer der intelligiblen Kategorien, etwa dem Sein oder der Beharrung, zusammen, es ist vielmehr ein erfülltes, kontinuierliches Leben. Also das Leben des Seienden im Sein, in seiner völligen, ununterbrochenen, schlechthin unveränderlichen Totalität, das ist die gesuchte Ewigkeit (3). Sie ist das Leben der intelligiblen Welt als unendliches Leben. In ihm gibt es keine Zukunft und keine Vergangenheit, kein Nichtmehr- und Nochnichtsein, daher auch kein Nichtsein (*μὴ ὄν*) und kein Leiden (4). Was aber ist diese Ewigkeit? Genügt das bloße Inbeziehungsetzen zu den intelligiblen Kategorien, genügt überhaupt eine Definiton, um eine Realität hervorzuzaubern? Wir werden am besten in das Wesen dieser Ewigkeit eindringen, wenn wir sie als ewiges Heute auffassen. Denn dadurch wird deutlich, daß sie nichts als ein Abstraktionsmoment der Zeit ist. Wenn ich in der realen Zeit die Zukunft und Vergangenheit, das Morgen und das Gestern streiche, so bleibt nur die Gegenwart, nur das Heute. Dieses weitet sich aus über den ganzen Bereich der Zeit und wird so zum ewigen Heute, zu einer leeren, unerfüllten, homogenen, kontinuierlichen Zeit. Diese, losgelöst von der Realität des Lebens und heraufgehoben in den luftleeren Raum, das ist die Ewigkeit Plotins, die er mit fast dichterischem Enthusiasmus besingt. Daß sie den Zusammenhang mit dem realen Leben eintauschen soll gegen ein intelligibles Leben, ist ein geringer Trost, da diesem die Hauptsache, die Realität, mangelt. Gerade um das zu verdecken, wird vielleicht unbewußt betont, daß die Ewigkeit das Leben des Intelligiblen sei. Für den Begriff der Ewigkeit ist damit wenig geleistet. Für den Begriff des Geistes jedoch ist diese Inbeziehungsetzung zur Zeit wichtiger als die Zahl, denn der Geist als ewiger Geist ist kosmisches Prinzip, Mittel zur Weltschöpfung.

Wir sahen, wie der Untersuchung über die Zahl das rein methodische Problem einer Ableitung der Prinzipien zugrundelag, welches im ersten System viel abstrakter formuliert wurde; das ist auch hier der Fall, nur daß es sich mehr um die Ab-

leitung der sinnlichen Prinzipien handelt. So verstehn wir, daß jetzt das Problem auftritt, wie aus der Ewigkeit die Zeit, aus dem αἰών der χρόνος geboren wird. Dabei ist klar, daß alles auf dem Kopf steht; während tatsächlich die Ewigkeit auch hier als leeres Abstraktionsmoment aus der Zeit entsteht, so soll nunmehr die Zeit aus der Ewigkeit, also aus einem Abstraktionsmoment ihrer selbst abgeleitet werden. Deshalb dürfen wir von dieser Ableitung nichts erwarten, es ist nur ein dichterisches Bild, das uns vorgeführt wird. Und da eine direkte Ableitung nicht möglich ist, so wird als Mittelprinzip die Seele eingeführt; diese spürt in sich eine gewisse unruhige Kraft, so macht sie sich selbst zur Zeit (ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν 11) und unterwirft die ganze sichtbare Welt deren Dienst. Während die Ewigkeit das Leben des Geistes war, so ist die Zeit das Leben der Seele, welche in ihrer Bewegung von einer Manifestation des Lebens zur anderen übergeht (12), und zwar nicht der Seele überhaupt, sondern eines bestimmten Teiles von ihr, ψυχῆς τινος μέρους (11). Dadurch bildet sich eine gewisse Doppeltheit in der Weltseele heraus, ein Teil von ihr ist nach oben gerichtet und bleibt ruhig (ἐν ἡσυχίᾳ μένον 12), während der andere Teil unruhig wird. So haben wir statt der Identität, Gleichmäßigkeit und Stabilität ein nicht Stabiles, bald dies, bald jenes Wirkendes, anstatt des Untrennbaren und Einen ein Schattenbild des Einen, das nur in der Kontinuität eins ist, anstatt des Unendlichen und Ganzen das in der unendlichen Reihe aufeinander Folgende, anstatt des in sich geschlossenen Ganzen das nur Teil für Teil zum Ganzen Strebende und immer ein Ganzes Werdende (11). Dieses Schaffen zum Ganzen ist wichtig, denn es enthüllt das Wesen der Zeit. Während nämlich ihr Erzeugen durch die Seele den falschen Anschein erwecken könnte, als ob das Leben der Zeit sich in der Abstiegsrichtung vollzöge, ist das Gegenteil der Fall. Das Streben zum Ganzen führt zum Intelligiblen empor, und in diesem Aufstieg offenbart sich die Zeit als Streben zur Zukunft. Das Streben zum Sein, d. h. zum Geiste, ist der eigentliche Motor für die Bewegung der Welt und damit der Zeit (4). „Das Wesen der entstehenden Dinge . . . besteht in einer steten Zukunft.“ Mit dieser Enthüllung der Zukunft als des eigentlichen Seins der Zeit und der Sehnsucht nach der Wesenheit als ihres Motors glaubt Plotin über all die vor ihm liegenden äußerlichen Defi-

nitionen der Zeit als Bewegung, κίνησις, als das Bewegte, κινούμενον, als Akzidens, κινήσεώς τι, Abstand (διάστημα), Zahl (ἀριθμός), Folge (παρακολουθοῦν) der Bewegung zum eigentlichen Wesen der Zeit vorgedrungen zu sein (ὅ τι πότ' ἐστίν 9), über die bloße temps quantité zu der temps qualité.

Aber ist für die Erkenntnis der Zeit selbst damit etwas gewonnen? Wird sie nicht so nur in das Leben des Systems eingespannt, während der Lauf der Wirklichkeit ein ganz anderer ist? Der Aufstieg zur geistigen Welt hat eine Richtung, die zu der Entwicklungsrichtung der Welt senkrecht steht. Das eigentliche Leben der Zeit ist also nicht eingefangen. Und weiter ist ihre Inbeziehungsetzung zur Seele, dergemäß sie nicht außerhalb der Seele gedacht werden soll (11 E), für sie ein sehr zweifelhaftes Geschenk. Anzuerkennen jedoch ist die Überschreitung der Maßzeit, die keineswegs geleugnet wird, — aber das Maß fließt der Zeit erst von der Bewegung zu — der Wille zum Wesen der Zeit vorzudringen und die Annahme eines eigenen Lebens der sinnlichen Welt. —

Machen wir hier einen Augenblick halt, um zu sehen, wie weit wir gelangt sind. Zunächst fragen wir: wie haben sich in diesem Abschnitt die Grundbegriffe weiter entwickelt? Das Eine stand nicht im Mittelpunkt der Erörterungen. Es schien in VI 4 u. 5 aus seiner transzendenten Stellung verdrängt und zur Einheit des Alls in eine nähere Beziehung gebracht werden zu sollen. Die Kraftnatur und seine Allgegenwart, dergemäß es als ein und dasselbe überall ganz gegenwärtig sein sollte, traten scharf hervor. Dabei offenbarte sich zugleich sein dialektischer Charakter: es mußte die Vielheit potentiell in sich enthalten. Dann aber wurde das wahrhaft Eine von dem nur durch Teilhabe Einen unterschieden; so trat zugleich das Hindurchwirken des Einen durch die ganze Reihe der von ihm ausstrahlenden Begriffe hervor. Endlich wurde es zur Zahl der Pythagoreer in Beziehung gesetzt und so als Maß, μέτρον, bezeichnet.

Dagegen konzentrierte sich das Interesse auf den Geist. Er wurde Kraft, δύναμις, und zwar unbeschränkt der Kraft und Ewigkeit nach (VI 5, 12). Die Ideen werden seine Kräfte (VI 2, 21), indem sie aber zugleich seine Gedanken sind und indem der Geist als der zweite Gott (V 5, 3) bezeichnet wird, sind die Ideen jetzt die Gedanken Gottes, ohne daß dies einen terminologischen Ausdruck findet, wie etwa bei Albinus und Atticus. Die

innerliche Verknüpfung dieser Ideen ist der Geist. Sie verbinden sich wirklich zu einem Prozeß, auf der ersten Stufe heißen sie Gattungen, auf der zweiten Arten, auf der dritten ἴδια, ἄτομα. Dieser Dreiteilung entsprechend bildet sich innerhalb des Geistes die Teilung in ὄν, νοῦς, ζῷον heraus. So erhält der Geist in sich eine Gliederung. Indem die Zahl sich zu ihm erhebt, nachdem die Quantität von dort verbannt war, muß sie sich auf diese drei Stufen verteilen und indem sie sich zerteilt, soll sie zugleich das Problem der Mehrheitsbildung seiner Lösung näher bringen. So wird der Geist quantifiziert. Das Problem der weiteren Ableitung der Natur erscheint hier als das der Entstehung der Zeit aus der Ewigkeit. Der Geist wird das Reich der Ewigkeit. Damit aber ist er zugleich das Reich der Wahrheit. Die dem Begriff der Wahrheit entsprechende Identität von Denken und Sein wird zunächst so verstanden, daß das Denken das Sein erzeugt (VI 1—3), VI 6 aber kehrt zu der Ansicht der ersten Periode zurück, daß das Sein vor dem Denken ist, was offenbar mit der Hervorhebung eines irrationalen Momentes im Geiste in V 5 zusammenhängt, denn, wenn ein ursprünglich irrationales Moment in ihm vorhanden ist, kann natürlich nicht das Denken in ihm das erste sein. So erhält der Begriff des Geistes hier tatsächlich eine sehr reiche Durchbildung.

Für den Begriff der Seele ist wichtig, daß er in Beziehung gesetzt wird 1.) zum Begriff der Kraft, denn dadurch entsteht das Problem einer aktivistischen Psychologie; 2.) zu dem des Logos, wodurch sich die rationale Fassung des Seelenbegriffs, wie sie in III 8 am klarsten hervortritt, vorbereitet.

Die sinnliche Welt erlangt nach der immanentistischen Anwandlung von VI 4—5 eine viel größere Bedeutung als früher, sie erhält eigene Kategorien und ein eigenes zeitliches Leben, welches ein Streben zum Guten (V 5, 12), zum Sein und zur Zukunft (III 7) ist.

Während der Begriff der Materie in der ersten Periode ein formal logischer Begriff war, der wegen seiner Leerheit die Übertragung in das Ideenreich zuließ und dem platonischen ἄπειρον, als dem Unbestimmten, aber zu Bestimmenden nahestand, bleibt in VI 5 zunächst noch die Gestaltung der Materie als des Nichteinen durch das Eine bestehen. II 5 jedoch verbannt sie aus der intelligiblen Welt und verknüpft sie zugleich mit dem Begriff des δυνάμει ὄν und μὴ ὄν. Jetzt kann sie nicht

mehr gestaltet werden, sondern ist unveränderlich. So wird sie scharf vom Logos abgetrennt, und ihr Begriff ist in einer völligen Umwandlung begriffen. Da somit eine Annäherung an den stoischen Begriff der Materie eingetreten ist, wird dieser in VI 1—3 scharf kritisiert, und auch da bleibt sie ein *δυνάμει ὄν* und ein *μὴ ὄν*, ein Schatten und ein Abfall vom Logos.

Daß diese Schriften ihr negatives Zentrum in einer Kritik des Aristoteles haben, die sich auch in III 7 fortsetzt, und daß sie sich später dem Neupythagoreismus annähern, mit dem sie sich in VI 6 auseinandersetzen, brauchen wir wohl nicht noch einmal zu betonen. Wie aber sollen wir den erreichten Standpunkt sachlich charakterisieren? Daß es kein Aristotelismus ist, darüber ist kein Wort zu verlieren. Nein, Plotin vollzieht hier den Übergang, den die Geschichte der Philosophie etwa um Christi Geburt vollzogen hat, den Übergang zum alexandrinischen Weltschema. Daher auch die Annäherung an den Neupythagoreismus.

Dem Alexandrinismus Philos kommt Plotin hier besonders nahe. Das zeigt sich darin, daß 1.) die Ideen zu Kräften und Gedanken Gottes werden, 2.) der Kraftbegriff überhaupt grundlegende Bedeutung für die intelligible Welt erlangt, 3.) für den Begriff des Nus auch der bei Philo übliche Begriff des Logos eintritt, 4.) der Nus jetzt wie der philonische Logos als zweiter Gott bezeichnet wird. Eine Untersuchung über die historische Abhängigkeit Plotins von Philo hätte demnach hier einzusetzen.[1])

Plotin wächst also allmählich in das von mir früher gezeichnete alexandrinische Weltschema hinein. Deshalb gehen in dieser zweiten Periode auch die Abstiegsbetrachtungen voraus, erst zum Schluß folgt der Aufstieg. Daher tritt auch jetzt der Begriff der Gnosis auf und wird am Schlusse von III 7 die Auseinandersetzung mit den Gnostikern angekündigt, denn auch ihrer Lehre liegt das alexandrinische Weltschema zugrunde.

Der zweite Abschnitt der zweiten Periode.

Das Verhältnis beider Welten zueinander bildete das Hauptproblem des ersten Abschnittes der zweiten Periode. Damit setzt auch die große Untersuchung in **VI 7** ein, leitet aber zu anderen Fragen weiter.

[1]) Vgl. H. Gujot, Les réminiscences de Philon le juif chez Plotin. Paris 1905. Damit soll keineswegs eine direkte oder indirekte Einwirkung Philos auf die erste Periode geleugnet werden, vielmehr scheint sie mir, besonders für VI 9 sehr wahrscheinlich zu sein.

Das Ziel ist wieder, den Gegensatz beider Welten zu überwinden. Das geschieht einmal, indem die Totalität dieser Welt ins Intelligible einfließt. „Da wir zugeben, daß dies All gleichsam nach dem Muster von jenem gebildet ist, muß auch dort zuvor das gesamte lebende Wesen und, wenn ihm als etwas Vollkommenes das Sein zukommt, muß es alles sein" (12 A). So erfüllt sich der Begriff des Intellekts und wird konkreter. Um aber die sinnliche Welt ins Intelligible emporheben zu können, wird sie idealisiert, wird das rationale Element in ihr betont, was nach VI 1—3 sehr verständlich ist. Der Logos senkt sich tief hinein ins Diesseits. Nicht nur im Menschen, sondern auch in den Pflanzen, ja selbst in der Erde und den anderen Elementen ist er lebendig; die Pflanze ist ein Logos ἐν ζωῇ κείμενος, und die der Erde innewohnende, schöpferische Natur ist ein Leben im Logos (ζωὴ ἐν λόγῳ 11). So erstreckt sich also dieser bis ins Alogische hinein, wir verstehen jetzt, wie es ein εἶδος ἄτομον geben kann und wie das alogisch Genannte dort vielmehr Logos und das Unvernünftige Vernunft war.[1]) Wir begreifen zugleich, weshalb in VI 6 die Dreiteilung im Geist durchgeführt wurde, denn das, was dort lebendes Wesen hieß, das ist der Ort für die ganze Mannigfaltigkeit der sinnlichen Welt. Ihre Logisierung, die in VI 1—3 vorbereitet wurde, macht hier einen weiteren Fortschritt, der für den Naturbegriff von III 8 außerordentlich wichtig ist. Zugleich damit erhält der Begriff des Logos eine Ausweitung, denn es wird im Grunde schon hier ein Logos im Geiste, in der Seele und in der Materie unterschieden,[2]) wenn auch diese Unterschiede noch nicht klar herausgearbeitet sind.

Das Ziel dieser Untersuchungen ist keineswegs, zu einem Immanentismus zu gelangen und also den Gegensatz beider Welten ganz aufzuheben, vielmehr soll der Mensch und alle Wesen jener Welt höher sein als die Wesen dieser Welt (9). Es wird auch durchaus nicht eine bloße Rekapitulation der im ersten Abschnitt der zweiten Periode erreichten Resultate gegeben, vielmehr wird das Problem verbunden 1.) mit dem der Zweckmäßigkeit in dieser Welt und 2.) mit dem der Vorsehung. Diese religionsphilosophische Frage der Vorsehung (πρόνοια, προύρασις 1) tritt hier zum erstenmal bei Plotin auf, ohne

[1]) 9: ἐκεῖ δὲ καὶ τὸ ἄλογον λεγόμενον λόγος ἦν καὶ τὸ ἄνουν νοῦς ἦν.

[2]) 4.

irgendwie exakt durchdacht zu werden. Sie wird hier als logisches Problem verstanden, und die Frage nach der Zweckmäßigkeit, nach dem „Warum“ wird auf das „Daß“ in jener Welt zurückgeführt. Denn dort ist der Grund ein Teil der Wesenheit (*τὸ αἴτιον . . . μέρος τῆς οὐσίας* 3), oder vielmehr die Wesenheit ist mit dem Grunde identisch: „Denn was ein jedes ist, dadurch ist es (*διὰ τοῦτο ἔστιν*).“ So ist der Grund unzertrennlich mit dem Wesen verbunden: „Alles hängt demnach miteinander zusammen, die ganze vollkommene universelle Substanz, die Vollendung (*τὸ καλῶς*) verbunden mit dem Grunde und bestehend in dem Grunde, und die Substanz, das ursprüngliche Wesen und der Grund sind eins: *ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ διότι ἕν* (3).“ Der innere Sinn dieser Worte ist der, daß jene Welt ihr Sein nur der Kategorie des Grundes verdankt, darum ist dort in der Tat das Sein identisch mit „Grund-sein“, oder, wie es hier heißt, das „Daß“ (*ὅτι*) identisch mit dem „Warum“ (*διότι*).

Die Identität von Denken und Sein ist also scheinbar ersetzt durch eine Identität von *ὅτι* und *διότι*, von Daß und Warum. In dem Begriff des *διότι* ist der Begriff des Grundes nicht deutlich von dem der Zweckursache unterschieden und kann es nicht sein, weil der Geist einmal der Grund, zweitens das Ziel, der Zweck für das Diesseits ist. Die Frage: „Warum hat der Mensch Augen, warum Augenbrauen?“ wird beantwortet: „Damit er alles habe.“ Damit soll gesagt sein: der Begriff des Menschen in jener Welt[1]) ist ein vollkommener, und die Zweckmäßigkeit in dieser Welt stammt aus jener.

Im weiteren Fortgang der merkwürdigen Untersuchung wird der Gegensatz der beiden Welten verlassen und über ihn baut sich ein anderer, der vom Einen und der Materie.

Das Eine, das durchaus Eine (*τὸ πάντῃ* (*παντελῶς*) *ἕν* 8), der Grund des Seins und des Geistes (16), das jenseits der Energie, jenseits des Lebens steht, das bildende Prinzip (*μορφῶσα*), das selbst formlos (*ἄμορφον* 17, *ἀνείδεον* 28), unendlich (*ἄπειρον* 32), eine Schönheit über aller Schönheit (*κάλλος ὑπὲρ κάλλος* 32), ein Überschönes (*ὑπέρκαλον* 33) ist, wird jetzt vor allem als Gutes bezeichnet, und zwar als Gutes nicht für sich, sondern für das andere (41), das erstrebenswert ist, weil es gut ist. Dieses Eine denkt sich nicht selbst, wie Aristoteles annahm, aber es

[1]) Auf die hier vorliegende Anthroposlehre werde ich in der Untersuchung „Plotin und die Gnosis“ eingehen.

tritt doch in ihm — und das ist ein neues Moment — die Richtung auf sich selbst, das *πρὸς αὐτόν*, die *ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτό* zutage (39). Das ist wichtig für die Entstehung der Freiheit des Einen.

Nun erhebt sich wieder die Frage der ersten Periode: wie entsteht der Geist aus dem Einen? Die Antwort aber ist genau so unbefriedigend wie damals: „Aber aus dem einheitlichen Wesen jenes entsteht das Viele auf diese Weise, denn unvermögend die Kraft, die er davontrug, zu bewahren, zerstückelte er sie und machte aus der einen viele, damit er sie so stückweise zu tragen imstande sei (15).“ Jedoch wie kann eine unteilbare Kraft zerstückelt werden? Wie damals soll auch jetzt der Intellekt als unbestimmtes Sehen auf das Eine blicken und dann erst vom Einen bestimmt werden. Deutlich werden hier zwei Ursprünge für den Geist zugegeben, der eine ist das, was erfüllt werden soll, was existiert, bevor es erfüllt wird (*τὸ πρὶν πληρωθῆναι ἦν*), der andere ist der von außen her gleichsam erfüllende (*οἱονεὶ ἔξωθεν ἡ πληροῦσα ἦν*), von dem der andere ausgefüllt und gestaltet wird (16 E). Diese zwei Ursprünge machen sich nun im Begriff des Geistes geltend. Noch schärfer als in V 5 bildet sich in ihm der Gegensatz eines rationalen und irrationalen Momentes heraus. Nicht als Geist, sondern geistlos (*ἀνοήτως*) blickt er auf das Eine, ja er blickte noch nicht einmal, sondern er lebte nur (*ἔζη*) in der Richtung auf jenen, und dieses Leben war nur eine Bewegung (*κίνησις* 16); indem er blickte, war er noch unbestimmt (17). Er enthält in sich also sowohl das Denken wie das Nichtdenken;[1]) seine dialektische Natur, die sich in VI 1—3 in seinen Grundbegriffen offenbarte, tritt nun auch in seinem eigenen Begriffe aufs deutlichste hervor. Jenes irrationale Moment aber, jene Schau des Über-ihm-Stehenden in einem intuitiven Akte (*ἐπιβολῇ καὶ παραδοχῇ*) wird als liebender Intellekt, als *νοῦς ἐρῶν*, beschrieben (35). Hier ist der Ursprung des spinozistischen amor intellectualis Dei. Diese Weiterbildung des Geistbegriffes ist das eigentlich Wertvolle in diesem Buche.

Dagegen tritt der Begriff der Seele zurück. Bedeutsam für die Psychologie dieser Periode ist nur, daß ein Ausgleich zwischen Sinnlichkeit und Verstand erstrebt wird: die Wahr-

[1]) 35.

nehmungen sollen schwache Gedanken, die Gedanken klare Wahrnehmungen sein (1—7). Daneben wird die Seele mit dem Eros verknüpft (22) und die mystische Schau (ἀνώμαλος θέα 34) als Gnosis (γνῶσις 36) wieder zum Problem erhoben.

Eine größere Bedeutung erhält die Seele in der folgenden Untersuchung, in **II 9**. Es gilt die inneren Gründe dieser Auseinandersetzung mit der Gnosis aufzudecken. Sicherlich richtet sie sich gegen Schüler, die von dem gnostischen Kreise des Adelphius und Aquilinus (vita 16) herkommend, ihren früheren Standpunkt zu Plotins großem Schmerz nicht verlassen wollen; wahrscheinlich liegt uns sogar in III 9 die Arbeit eines solchen Schülers vor (vgl. S. 19 f.). Aber würde sich Plotin zu einer weit ausholenden, eine Reihe von Büchern durchziehenden Kritik entschlossen haben, wenn nicht gewisse Ähnlichkeiten seiner und der gnostischen Lehre bestanden hätten, die die Schüler veranlaßten, die Unterschiede nicht zu sehen, sondern auch in das plotinische System gnostische Unterscheidungen einzuführen?

Man hat übersehen, daß in dieser Kritik etwas außer Betracht bleibt, nämlich die Grundstruktur des hier vorliegenden gnostischen Weltbildes: der Gegensatz von Gott und Materie, ihre Verbindung durch Zwischenstufen und der Wiederaufstieg der Seele zu Gott.[1]) Weil Plotin in dieses alexandrinische Weltschema hineinwächst, erfolgt jetzt die Auseinandersetzung mit der auf derselben Grundlage beruhenden Gnosis des Adelphius und Aquilinus, die wir hier nur kurz skizzieren, später aber sachlich und historisch genauer analysieren und in ihrem Kampf gegen Plotin eingehender darstellen wollen.[2]) Darum können wir uns jetzt kurz fassen.

Das Weltbild dieser römischen Gnostiker beruht auf der Unterscheidung der intelligiblen und sinnlichen Welt, aber beide Welten sind schärfer voneinander getrennt, gegeneinander abgemauert (3 E), denn die intelligible ist die persische Welt des Lichts und des Guten, die sinnliche das Schattenreich des Bösen. Der Dualismus ist also schärfer, beißender, schneidender als der plotinische, deshalb muß für die sinnliche Welt ein

[1]) Vgl. z. B. was Harnack, Dogmengeschichte I, 3 A, 1894, S. 221 als Grundlagen der Gnosis des Basilides und Valentin bezeichnet, weiter etwa Müller, Beiträge zur Gesch. d. valentinianischen Gnosis. IV. Nachr. v. d. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, 1920, S. 205 f.

[2]) In einer Arbeit „Plotin und die Gnosis".

besonderer Schöpfer eingeführt werden, und der Übergang zu ihr kann nur durch den Fall eines intelligiblen Prinzips herbeigeführt werden.

Als intelligible Prinzipien gelten ihnen 1.) das Urwesen, *τὸ ὄν, τὸ πρῶτον, ἡ πρώτη φύσις* (II 9, 6), *τὸ ἀκρότατον, τἀγαθόν* (III 9, 9), 2.) der Nus, in dem eine Dreiteilung eintritt in einen ruhenden Nus, *νοῦς ἐν δυνάμει* (II 9, 1), *νοῦς ἐν ἡσυχίᾳ* (II 9, 6), *νοῦς ἐν στάσει καὶ ἑνότητι καὶ ἡσυχίᾳ* (III 9, 1), in einen sich bewegenden Nus, *νοῦς κινούμενος* (II 9, 1), dessen Hauptfunktion die Schau, und zwar die Schau des vor ihm liegenden Nus ist, *νοῦς θεωρῶν* (II 9, 6), *τοῦ νοῦ τοῦ ὁρῶντος ἐκεῖνον* (II 9, 1) und in den überlegenden, *τὸν δὲ διανοούμενον* (II 9, 6), *τὸ διανοούμενον* (III 9, 1). Dieser letzte wird zuweilen von ihnen mit dem Demiurgen gleichgesetzt (II 9, 6). Innerhalb der gesamten Sphäre des Nus existiert nach II 9, 12 eine intelligible Materie. Auf den Nus folgt 3.) ein nicht näher charakterisierter Logos und 4.) die Seele, welche eine zentrale Stellung einnimmt und eng mit dem Begriff der Sophia verknüpft ist, wobei es Plotin selbst fraglich ist, ob beide miteinander identisch oder voneinander verschieden sind (II 9, 10). Auch die Seele wird als Demiurg bezeichnet (II 9, 4 A u. 6), sie hat Affektionen (*πάθη*). Indem sie einen Fall (*σφάλμα* 4) in Form einer Neigung nach unten erleidet, beginnt der Schöpfungsprozeß der sinnlichen Welt. Ihr Schaffen ist ein Ausfluß der Reflexion, ein Erleuchten der Finsternis und beruht auf dem Abfließen von Lichtsubstanz (11). So entstehen in der erleuchteten Materie (*ὕλη φωτισθεῖσα*) Bilder, und zwar psychische Bilder (*εἴδωλα ψυχικά* 11), die auch Gedanken, *ἐννοήματα*, genannt werden. Das ist eine ganz scharf durchgebildete Theorie, die sich in dieser Form nirgends findet und infolge ihrer Eigenart auch auf Plotin eingewirkt hat.

Wenn man von der Sophia, die in einer merkwürdigen Zwischenstellung verharrt, absieht, so ist der Demiurg, dessen Mutter, *μήτηρ* (10 E, 12 A), sie zu sein und wieder nicht zu sein scheint, da diese ein materielles Bild, *εἴδωλον ὑλικόν* (12), genannt wird, das erste Prinzip der sinnlichen Welt. Er ist aber ein ganz minderwertiges, unvollkommenes, schlechtes Produkt, entsteht aus der Materie und einem Bilde (11) oder gar aus einem Bilde des Bildes (10). Das Schaffen der Seele und des Demiurgen beruht auf Überlegung, *ἐνθύμησις* (12), und geht in einer dunklen Erinnerung an jene Welt (6), der der Schaffens-

plan entnommen wird, vor sich (12). — Aus dem Wust der weiteren Hypostasen tritt noch eine andere aus den Elementen zusammengesetzte Seele hervor, die obendrein Wahrnehmung, Überlegung und vieles andere haben soll; sie scheint nicht mit dem Demiurgen identisch sein zu wollen.

Ihre Ansicht über die Materie ist nicht mit völliger Klarheit zu rekonstruieren. Sie bedeutet ihnen die Finsternis, σκότος, (10) und scheint von Anfang an existiert zu haben. Andrerseits wird offenbar ein Versuch zu ihrer Idealisierung unternommen, sei es, daß von der Materialität, ὑλότης (10 E), oder von der Seele, die psychische Bilder erschafft, gesprochen wird, sei es, daß die Materie aus der Seele abgeleitet werden soll, indem die sich neigende Seele selbst schon Finsternis genannt wird (12 E). Jedenfalls kann man aus den kurzen Andeutungen so viel erkennen, daß die Tendenz zu einer Psychisierung der Materie und der sinnlichen Welt besteht. Nur so sind die über den Demiurgen fallenden Bemerkungen zu verstehen. Dadurch wird auch die Erscheinungswelt ein durchaus idealistisches Gebilde, ein Aggregat von psychischen Bildern; als Mischung aus Licht und Finsternis und als Werk eines unvollkommenen Demiurgen ist sie schlecht und dem Untergang geweiht und muß verschwinden, wie ein Spiegelbild verschwindet, wenn das Licht nicht mehr leuchtet. Daher schmähen die Gnostiker den Demiurgen und seine Schöpfung und verachten die Welt. Das einzig Wertvolle in ihr sind sie selbst, denn sie besitzen eine unsterbliche Seele, die mit der Sophia und ausgerüstet mit dem pneumatischen Samen in diese Welt herabgekommen ist. Darum können auch sie allein gut, ja besser als Menschen und Götter werden (9). Sie allein sind Kinder Gottes und Gegenstand seiner Vorsehung und kennen die Zaubersprüche, um die Macht der Gestirne zu brechen. Nur für sie gibt es ein Berühren mit dem Intelligiblen (5), sie allein gelangen in ein Jenseits, das sie neue Erde nennen und mit dem Logos der Welt gleichsetzen (5). Für diesen Aufstieg ist die Tugend keine Vorbedingung, vielmehr verhöhnen sie die Sittengesetze und geben sich der Lust, Selbstsucht, Absonderung von den Menschen und dem Nützlichkeitsprinzip hin (15). Ein bloßes Blicken auf Gott genügt ihnen (15). Die anderen Menschen aber, für die freilich auch das Gebot, sich vom hassenswerten Körper zu trennen, besteht, die aber nicht

zu der Schau Gottes gelangt sind, sondern von den bösen Weltmächten, insbesondere den Planeten beherrscht werden, gelangen in die Unterwelt und von dort wieder auf die Erde.

Plotin wirft diesen Gnostikern nicht die Annahme von Vermittlungsprinzipien zwischen Gott und Materie vor, sondern ihre unnütze phantastische Vermehrung, ferner den Riß in dieser Reihe, der durch den Fall der Seele und die Einführung des Spottbildes eines bösen Demiurgen angezeigt wird, und die Zerschneidung der Welt überhaupt, durch die der Kosmos mit den Griechen nicht als Gott, sondern als schlecht, dunkel, schmutzig, verachtenswert erscheint. Dem gegenüber verteidigt er die Schönheit des Diesseits, die aus derselben Quelle stammt wie die des Jenseits. Man darf, sagt er, gar nicht verlangen, daß diese Welt der intelligiblen in allem gleiche, das scheinbar Schlechte in ihr ordnet sich der Schönheit des Ganzen unter, denn alles ist von einer Vorsehung durchwaltet. Die Welt ist ein harmonisches All, ein lebender Organismus. Und wer wollte eine bessere Welt aufweisen? Sie ist nicht auf einmal geschaffen, wie das Alte Testament annimmt, aber sie wird auch kein Ende haben, wie die Gnostiker meinen, sie ist, solange jene Welt ist. So meldet sich zusammen mit dem Problem der Theodizee, das von nun an Plotin nicht mehr verläßt, das der Kosmologie. — Wie die Kontinuität, Harmonie, ja die Logik des Abstieges von Plotin vermißt wird, so die Ethik des Aufstieges. Und das ist ihm fast noch schmerzlicher, denn ihm ist die Erhebung zu Gott eine sittliche Aufgabe, den Gnostikern aber ein leeres Erlebnis, denn Religion ohne Sittlichkeit ist eine bloße Phrase. An diesem Punkte sieht man deutlich, welche Durchbildung und Innerlichkeit Plotin einem überkommenen Weltbilde gegeben hat, und wie scharf er sich von allen phantastischen und willkürlichen Ausgestaltungen desselben abhebt.

Von den plotinischen Grundbegriffen wird hier keiner weitergebildet außer der Seele, und da ist es mehr eine Fortführung des Problems als des Begriffs. Daß die Weltseele im Schaffen nicht zur Welt herabkommt, sondern oben bleibt, daß nicht ein Sinken, sondern ein Nichtsinken Ursache der Schöpfung ist (4), war schließlich schon in VI 4—5 gesagt, mit großer Deutlichkeit wird aber jetzt die Annahme von Gestirnseelen betont. Ein Unterschied zwischen Welt- und Einzel-

seele wird behauptet: die Weltseele kann nicht von dem gefesselt werden, was von ihr vielmehr gefesselt wird, sie herrscht und ist affektionslos (ἀπαθής), ein Teil von ihr ist auf das Göttliche gerichtet und bleibt unversehrt und auch der auf den Körper gerichtete nimmt nichts von diesem an. Die Menschenseelen aber sind nicht frei (οὐ κύριαι) und sind gefesselt (7), und ihre Unterschiede sind in den Affekten oder ihrer Natur aufzusuchen.

Diese Auseinandersetzung mit der Gnosis, die ihren Grund in der innerlichen Verwandtschaft des zugrundeliegenden Strukturschemas hat und die schon in III 7 angekündigt wurde, setzt sich in den folgenden Schriften bis in die dritte Periode hinein fort.[1]) Nicht also Aristoteles bildet zunächst das Zentrum der Kritik wie im ersten Abschnitt der zweiten Periode, sondern die Gnosis.

Bei der zentralen Stelle, die der Begriff der Seele in II 9 einnahm, begreifen wir, daß jetzt eine Reihe von psychologischen Untersuchungen folgen, die in ihrer Form offenbar durch Diskussionen der Schule bestimmt sind, an denen Porphyr einen großen Anteil hat (vit. 13). Die in **IV 3—6** enthaltene Psychologie der zweiten Periode ist von entgegengesetzten Tendenzen durchlebt, weil sie unter der Einwirkung sowohl von VI 4—5 wie auch II 9 steht. Jenes Buch strebte zur Immanenz, das Intelligible und auch die Seele war Kraft und als solche ganz gegenwärtig. II 9 dagegen neigte dazu, die Einzelseelen von den Welt- und Gestirnseelen definitorisch zu unterscheiden. Die Nachwirkung von VI 4—5 ist die wichtigere, denn sie bringt die Entwicklung der Psychologie zu einer dynamisch-aktivistischen Lehre, während diese klaren Lösungen durch den gnostischen Einschlag verdunkelt werden.

Der Begriff der Kraft war in VI 4—5 zwar auf das Psychische übertragen, aber es blieb auch weiterhin ein leidender Teil der Seele, ja in II 9 sollte die Affizierbarkeit die unterscheidende Eigentümlichkeit der Einzelseele sein. Jetzt aber soll die These, daß die Seele Kraft ist, ψυχὴν δύναμιν εἶναι (IV 6, 3 E), in alle Konsequenzen durchgeführt werden; das ist der Wille von IV 6. Und zwar wird der Versuch an denjenigen seelischen Erscheinungen vorgenommen, die ihm am meisten zu widersprechen scheinen,

[1]) Vgl. hierzu S. 198, 203, 207, 210, 213, 228.

an der Wahrnehmung und der Erinnerung. Wahrnehmung und Erinnerung waren nicht nur damals, sondern sind auch heute noch die Hauptstützen der passivistischen Anschauung, man hält beide für buchstabenähnliche Eindrücke, die auf Blättern oder Tafeln geschrieben werden. Wenn die Wahrnehmung durch einen Abdruck von den Dingen entstünde, so würden sich nach Plotin eine Reihe von Ungereimtheiten ergeben, wir würden gar nicht die Dinge, sondern nur Schatten und Bilder der Dinge erblicken. Die Sinnlichkeit ist also eine Kraft, welche nicht leidet, sondern wirksam ist und das, wozu sie bestimmt ist, ins Werk setzt (2A). Wie aber kommt eine sinnliche Erkenntnis zustande? Sie ist der intelligiblen parallel, die bekanntlich durch eine Identität von Denken und Sein bewirkt wird. „Und indem sie (die Wahrnehmung) die sinnlichen Dinge auf dieselbe Art gleichsam erfaßt, so läßt sie auch diese gleichsam aus sich hervorleuchten und stellt sie durch ihr Wirken vor Augen, wobei die Kraft willig mithilft und bei ihnen gleichsam in Geburtswehen liegt (3; 102, 1).“ Die Tendenz dieser Worte ist klar: die Dinge sollen nicht die Seele affizieren, sondern umgekehrt aus der Seele hervorstrahlen. Wir beobachten also das merkwürdige Phänomen, daß eine Lehre, die eben bei den Gnostikern bekämpft ist, sich nunmehr in Plotins Seele festsetzt, indem sie freilich auf ihren rationalen Kern reduziert wird; diese Fortwirkung wird sich in III 6 noch verstärken. Eine deutliche Lösung ist damit natürlich nicht gegeben. Das dreimalige „gleichsam“ enthüllt die Unsicherheit der Resultate. Es offenbart sich hier der Wille, der Außenwelt eine lediglich auslösende Funktion zu lassen, während die Sinnlichkeit ihre Bilder selbst erschaffen soll; die Durchführung jedoch läßt so gut wie alles zu wünschen übrig.

Wenn aber die Sinnlichkeit nicht aus Eindrücken besteht, so auch nicht das Gedächtnis, das sich auf jener aufbaut. Auch es ist Kraft, *δύναμις*, und Disposition, *παρασκευή* (3). Eine positive Ausführung mangelt freilich auch hier. Dadurch, daß der Kraftbegriff in die sinnlichen Regionen des Seelenlebens eindringt, wird zugleich die Rationalisierung der Sinnlichkeit gefördert. Schon VI 7 wollte Sinnlichkeit und Denken einander näherbringen, indem es die Gedanken helle Wahrnehmungen und die Wahrnehmungen dunkle Gedanken nannte. Jetzt wird die Wahrnehmung von der Impression, dem Eindruck, *πάθος*, unterschieden und Urteil, *κρίσις*, und Erkenntnis genannt (2).

Diese programmatischen Thesen von IV 6 behalten auch in IV 3—5 Bedeutung; da ist die Seele nicht nur der Kraft nach unendlich (IV 3, 8) und besitzt die Kraft, gemäß den Logoi zu schaffen (ib. 10), sondern sie enthält verschiedene Kräfte oder Vermögen, das Seh-, Hör-, Geschmackvermögen usw. (ib. 23). Vom Gedächtnis wird ausdrücklich untersucht, auf welcher Seelenkraft es beruht (ib. 27). Dem Körper sind nur diejenigen Vermögen zugegen, deren er bedarf (ib. 22).

Das Vorliegen einer Affektion wird keineswegs geleugnet, aber die seelische Tätigkeit wird nicht als Affektion verstanden, vielmehr genau wie in IV 6 als Erkenntnis (γνῶσις) und Urteil (κρίσις).[1]) So wird das Wahrnehmungsvermögen als κριτικόν bezeichnet, und diese Rationalisierung soll sich auch auf die anderen Vermögen erstrecken.[2]) Die Seele selbst ist im Grunde unaffizierbar (IV 4, 19), die Affekte gehören durchaus nicht ihr, sondern dem so beschaffenen Körper oder vielmehr dem lebenden Wesen an, das Körper und Seele umfaßt (ib. 18). Das ist ein Gedanke, der über IV 6 hinausführt.

Auch die eigentlichen Affekte sind jetzt, soweit sie seelischer Natur sind, Erkenntnisse: der Schmerz ist eine Erkenntnis (γνῶσις) von der Trennung des Körpers, welcher des Bildes der Seele beraubt ist, die Lust eine solche des lebenden Wesens von der Wiedereinfügung des Bildes der Seele in den Körper (IV 4, 19). Dabei liegt die eigentliche Affektion wiederum im Bereiche des letzteren, die sinnliche Kraft der Seele aber hat nur Erkenntnis.

Man sieht also, daß der Gedanke einer aktivistischen Psychologie diesen Untersuchungen zugrundeliegt, der zu einer Rationalisierung des Seelischen hindrängt. Daher verstehen wir, daß die Seele mit dem Begriff des Logos und damit des Lichtes verknüpft und ihr Schaffen stark betont wird. Die Seelen werden die Logoi der Geister genannt (IV 3, 5), sie leben im Logos und geben ihn dem Körper, wie sie überhaupt gemäß den Logoi schaffen (ib. 10). Sie sind Licht aus Licht, φῶς ἐκ φωτός, und erleuchten die Welt (ib. 17 u. 14). Sie erschaffen nicht nur die Formen, sondern auch den Ort und die Körper (ib. 9).

---

[1]) Die Tätigkeit der Sinne wird schon bei Aristoteles als κρίνειν bezeichnet: 382a 17; 436b 15; 442b 15 u. ö. Theophrast 19; 20; 25; 31; u. ö.

[2]) IV 3, 23: αἰσθητικὸν γὰρ κριτικόν πως καὶ φανταστικὸν οἷον νοερὸν καὶ ὁρμὴ καὶ ὄρεξις φαντασίᾳ καὶ λόγᾳ ἑπόμενα.

Trotz dieser Rationalisierung wird aber auch das irrationale Leben der Seele nicht übersehen, es wird hier vielmehr — und das ist m. W. das erstemal bei Plotin — eine irrationale Seele, *ψυχὴ ἄλογος*, ausgezeichnet (IV 4, 40). Dieser irrationale Teil der Seele wird in den Gesamtzusammenhang des Alls verstrickt, während sie, insofern sie Logos oder *θεωρία* ist, dem Zauber der Welt nicht unterworfen ist (ib. 44). Hier taucht der Begriff des unbewußten seelischen Lebens auf, wie denn auch an einer anderen Stelle von der unbewußten Erinnerung gesprochen wird (ib. 4).

Dadurch wird natürlich die Frage nach dem Wesen des Seelischen wieder verdunkelt. Wir hörten, die Seele ist Kraft, Licht, Logos, aber jetzt können wir hinzufügen: auch Alogisches ist in ihr enthalten. Auch sie ist ein dialektisches Wesen. Der Begriff des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, *συναίσθησις*, *παρακολούθησις* (IV 3, 26; IV 4, 2 u. 24) ist vorhanden, kann aber nicht zum Grundcharakter des Seelischen werden, weil auch das Unbewußte anerkannt wird.

So wenig hier die Frage nach der einen Grundqualität des Psychischen in befriedigend eindeutiger Weise gelöst ist, so wenig oder noch weniger ist gefragt: wie zerteilt sich denn die eine Kraftnatur der Seele in die verschiedenen Kräfte? Die Frage der qualitativen Mehrheitsbildung ist vielmehr mit der nach der quantitativen verknüpft. Die letztere nun geschieht nicht etwa so, daß die eine Seele, die deutlich von der Weltseele geschieden wird, sich in verschiedene Teile zerlegte, denn eine Teilung würde einen materiellen Seelenbegriff voraussetzen, es wirkt vielmehr der Gedanke von VI 4—5 nach, daß die eine Seele überall ganz ist. Die Differentiation des Psychischen entwickelt sich aus der doppelten Abhängigkeit der Seele, einmal vom Geiste, dann von der Natur. Da es im Geiste viele Intelligenzen gibt und die Seelen als Logoi der Intelligenzen (*λόγοι νῶν*) der Reihe nach an eine jede geknüpft sind, gibt es viele Seelen. Andrerseits stammen ihre Unterschiede aus der körperlichen Welt, aus dem Gebiet, das ihnen zugewiesen, aus den Körpern und dem Charakter nach aus den Residuen ihrer früheren Leben (IV 3, 8). Wie sich diese scheinbar doppelte Ableitung dennoch auf eine Ableitung aus dem Sinnlichen reduziert, indem die Geister sich letzten Endes aus der sinnlichen Welt erst ins Intelligible erhoben haben, werden wir im systematischen Teil sehen.

Noch weiter jedoch entfernen wir uns von den vorigen rein sachlichen Antworten, wenn wir uns der unmittelbar hiermit zusammenhängenden Frage zuwenden: wie gelangen die vielen Seelen in den Körper? Da hören wir staunend, daß die eine Seele stets im Intelligiblen bleibt, daß auch die vielen Seelen ihr Haupt stets oben behalten, daß sie, aus dem Intelligiblen hervortauchend, zuerst im Himmel einen Körper hinzuempfangen[1]) und dann in die mehr irdischen Körper eingehen. Der Abstieg geschieht nicht freiwillig, sondern nach einer inneren Notwendigkeit und Gerechtigkeit. Wenn sie aber hier unten angekommen sind, so werden sie wie durch Zauberketten gebunden, d. h. durch die Sorge um die Natur zurückgehalten (IV 3, 17 E). Die mythische Fassung des Abstieggedankens darf uns nicht wundern, denn auf eine mythische Frage kann nur eine mythische Antwort erfolgen; auch wirkt hier wohl die gnostische Lehre nach.

Wissenschaftlicher wird die Betrachtung, wenn man nicht nach dem Eingehen der Seele in den Körper, sondern nach ihrem Leben in ihm und in der Welt forscht. Die Seele ist im Körper nicht wie in einem Raume, wie in einem Gefäß, vielmehr wie das Ganze in den Teilen, wie die Form in der Materie, oder vielmehr sie erschafft die Form, die in der Materie ist. Ja, heißt es in einer paradoxen Steigerung, sie ist eigentlich nicht im Körper, sondern der Körper ist in der Seele oder vielmehr in einem Teil von ihr (IV 3, 22), was wieder eine jener uns schon aus VI 4—5 bekannten Umkehrungen des Idealismus ist. Daß die im Körper lebende Seele hier eine viel reichere Durchbildung erfährt als in der ersten Periode, das ist aus dem Gesagten schon ersichtlich, es werden nicht nur die einzelnen Sinne, wie Sehen und Hören und die einzelnen Affekte einer genauen Betrachtung unterzogen, sondern es treten neben das *αἰσθητικόν* das *φανταστικόν*, das *φυτικόν* und *αὐξητικόν* (IV 3, 19); darauf aber können wir hier nicht eingehen.

Zugleich geht das Seelische — und das ist nach II 9 sehr verständlich — eine viel innigere Verbindung mit dem Kosmischen ein. Diese Erörterungen, die Plotins erste ausführliche Aus-

[1]) Vgl. hierzu ausser der bekannten paulinischen Lehre Origenes i. Cels. II 60; p. 183, 9 Koetschau; Porph. bei Stob. Ekl. II 388, bei Procl. in Tim. 311 A, sentent. 32; Jambl. bei Procl. in Tim. 311 B, 321 A, 324 D. Weiter die weit verbreitete Lehre vom Seelenkleid.

einandersetzung mit Astrologie und Magie sind, bilden eine wichtige Etappe in seiner Entwicklung (IV 4, 30—45).

Das All, das niemals unbeseelt war, (IV 3, 9), erscheint jetzt als ein mit sich selbst sympathisches Wesen (*ζῶον ἕν . . συμπαθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ* IV 4, 35), in ihm existiert eine Harmonie und eine Ordnung (ib.), wenn sie auch aus Gegensätzen zustande kommt (41). Diese Begriffe der Sympathie und der Harmonie sind für die weitere Entwicklung gleich wertvoll. Der Begriff der Sympathie, ein Grundbegriff der Astrologie, der aber schon in IV 9 vorkommt, bezieht sich nämlich nicht nur auf die Teile des Alls zueinander, sondern eben damit auf die Menschen (33) und das Seelenleben. So entsteht in IV 5 die Theorie des sympathetischen Sehens (vgl. S. 50 f.). Der Begriff der Harmonie aber und der einen Ordnung wird später mit dem Logosbegriff verknüpft, und schon jetzt heißt es: alles geschieht nach einem Logos und einer Ordnung (IV 3, 16). Dieser Logos enthält in sich eine Mannigfaltigkeit. Die vielen Logoi aber sind Kräfte, *δυνάμεις*. Das All ist von unendlichen Kräften erfüllt (IV 4, 36), die Gestalten der Dinge, die hier auffallenderweise als *σχήματα* bezeichnet werden, sind selbst Kräfte, aber es gibt auch solche, die keine Gestalten sind (ib. 35). Die Kraft nämlich braucht nichts Logisches zu sein, ein jedes hat eine irrationale Kraft und nimmt dennoch am seelischen Leben teil (37). Auch im Begriff der Natur meldet sich der Begriff des Unbewußten: die Natur schafft unbewußt, sie hat keine Phantasie, kein Selbstbewußtsein, sie weiß nichts, sie handelt und leidet (13), letzteres freilich nur, insoweit sie irrationa ist (43). Es finden also wohl Einwirkungen des Umschwungs der Welt auch auf den Menschen statt, aber alles geschieht doch durch natürliche Ursachen, nichts durch Überlegung der Gestirne, und alles Beten zu den Sternen und Bezaubernwollen ist deshalb ein leerer Wahn.

So bringen diese Untersuchungen außer einer reicheren Durchbildung des Seelischen, außer der Durchführung des dynamischen Standpunktes von VI 4—5 und außer einer Zerteilung des Seelischen auf das Weltall eine Weiterbildung des Begriffs der Natur und des Kosmos.

Die in IV 4 schon angedeutete Überleitung zur Naturphilosophie wird in einem der merkwürdigsten und interes-

santesten Bücher Plotins, in **III 6**, vollzogen. Dieses Buch verknüpft durch den Begriff der Unaffizierbarkeit, *ἀπάθεια*, zwei scheinbar völlig heterogene Begriffe, die Seele und die Materie. Diese sonderbare Verbindung erhält dann und nur dann einen Sinn, wenn wir III 6 als Übergang von der Psychologie zur Naturphilosophie auffassen. In der Tat knüpft es, wie aus den Eingangsworten, aus einem Hinweis und aus dem Inhalt deutlich hervorgeht, direkt an die psychologischen Untersuchungen an. Die dynamische, aktivistische Ansicht vom Seelischen wird fortgeführt. Nachdem IV 4 die Affekte und den leidenden Teil der Seele, das *παθητικόν*, eingeführt hatte, wird gefragt, ob die Seele sich in diesen Zuständen nicht dennoch leidend verhalte. Die Antwort lautet: die Seele ist Zahl, ist Begriff, „wie soll eine Affektion an einer Zahl oder an einem Begriff möglich sein? Man hat vielmehr bei diesen Vorgängen in der Seele an irrationale Verhältnisse, an affektionslose Affekte zu denken, d. h. man muß alle diese Ausdrücke als Übertragungen von der Körperwelt — und zwar als Übertragungen nach einer gewissen Analogie in einem entgegengesetzten Sinne — auffassen und annehmen, daß sie habend nicht hat und leidend nicht leidet (1 E)". Noch einmal wird also der dynamische Charakter des Seelischen unterstrichen, die Seele ist affektionslos. Aber was bedeutet diese selbe Aussage bei der Materie? War die Materie in der ersten Periode nicht gerade das Unbestimmte, aber zu Bestimmende, also zu Gestaltende, also Affizierbare? Es liegt hier tatsächlich eine Umbildung dieses Begriffes vor. Damals war sie das Restprodukt des Denkens, das im Seienden übrig bleibt, wenn man die Form entfernt. Deshalb konnte sie sich auch ins Intelligible erheben. Schon in II 5 und VI 1—3 bemerkten wir, daß eine Wandlung vor sich ging, die sich in der Streichung der intelligiblen Materie und der Verbindung der sinnlichen mit dem *δυνάμει ὄν* und *μὴ ὄν* kundgab. Jedoch auch das war nur Durchgangsstufe, und die eigentliche Ansicht Plotins enthüllt sich erst jetzt unter deutlicher Einwirkung der in II 9 bekämpften gnostischen Theorie, die auch schon auf die Ansicht der Seele in IV 3—5 nachwirkte. Nach dieser Theorie sollte die Seele das Dunkel der Materie erleuchten (*ἐλλάμψαι* II 9, 10) und in der erleuchteten Materie (*ὕλη φωτισθεῖσα*) psychische Bilder (*εἴδωλα ψυχικά* ib. 11) erzeugen. Was Plotin an dieser Lehre neu war, war nicht so sehr die Annahme der Erleuchtung,

sondern die Umgestaltung, die die Logoslichttheorie erfährt, indem das Licht, mit dem Verfasser des Johannesevangeliums zu reden, nicht nur die Finsternis erleuchten, sondern in der Finsternis Bilder zeugen soll. Dieser Kern des gnostischen Gedankens kommt hier zu einer neuen Entfaltung.

Es fehlt — und das ist nach II 5 und VI 1—3 kein Zufall — die intelligible Materie vollständig. Die Materie wird verwiesen aus dem Reiche des Seienden, der Form. Ihre Trennung von der Form ist eine schroffe; sie ist nicht nur ἕτερον ὄν (13), sondern ἀληθῶς μὴ ὄν (7), ja sogar οὐκ ὄν (7). Diese Trennung bewirkt, daß sie nicht mehr geformt wird, d. h. daß sie nicht mehr das Leidende ist (6). In der platonischen Ansicht, die auch der ersten Periode zugrunde liegt, dringt die Form in die Materie ein und gestaltet sie weiter und weiter. Aber dabei ist die Materie das erste, Plotin aber will die Umkehrung, daß die Form das erste ist, streng durchführen. Daher bleibt die Materie auch nicht das Veränderliche, der alle Formen annehmende Proteus, sondern sie wird unveränderlich, ἀναλλοίωτον (6).

Jedoch die negativen Bestimmungen der ersten Periode werden erhalten; die Materie ist unkörperlich, nicht Seele, nicht Geist, nicht Leben, nicht Form, nicht Grenze, nicht Logos, nicht Kraft, ist unsichtbar (7), häßlich, schlecht (11), beraubt von allem (15). Ebenso finden sich noch die formalen Bestimmungen der Einheit, Einzigkeit (9), Identität (10); auch vom Ort oder Aufnahmeort der Ideen wird noch gesprochen (10; 13). Aber der metaphysische Sinn ist dennoch jetzt ein ganz anderer, indem ihre systematische Funktion sich enthüllt. Sie soll die vom Einen ausgehende Bewegung auffangen und reflektieren und wird so der Angelpunkt, der Reflexionspunkt des Systems und als solcher 1.) der Endpunkt des Abstiegs, über den nicht weiter hinabgeschritten werden kann, da sie ja schon das wahrhafte Nichtsein ist, 2.) der Umkehrpunkt, d. h. der Punkt, an dem die vom Einen kommende Bewegung der Begriffe auf einen Widerstand stößt und zur Umkehr genötigt wird, und endlich 3.) der Anfangspunkt des Aufstiegs. Im Bilde des Echos, das die Stimme auffängt und zurückwirft (14) und vor allem in dem immer wiederkehrenden Bild des Spiegels (7, 9. 13. u. ö.) offenbart sich dieser systematische Sinn. Dieses Bild ist nicht etwa ein Fremdkörper im plotinischen Denken, es eröffnet vielmehr einen Ausblick auf seine Grundintentionen: das System

stellt sich als eine in sich reflektierte Welle dar, im Abstieg werden ganz dieselben Begriffe durchlaufen wie im Aufstieg, der Träger der Reflexion aber ist die Materie. Die Gleichsetzung von Licht und Logos findet hier ihr natürliches Korrelat in der Identifizierung der Materie mit einem Spiegel. Denn dieses Bild verschmilzt mit dem Begriff zu einer untrennbaren Einheit. Die hier vorliegende Konzeption läßt die Welt aus einem Zentrallicht, dem Logos, und aus einem Spiegel, an dem sich die Strahlen brechen, eben der Materie, entstehen. Das einzig Reale ist der Logos, der unsichtbar ist; alles, was wir sehen, ist sein Widerschein an einem anderen, seine Spiegelung an der Materie. So löst sich die Welt auf in eine Fata morgana. Es ist eine merkwürdige Umwandlung, die Plotin hier, beeinflußt durch die Gnosis, an dem platonischen Höhlengleichnis vollzieht. Die Welt wird eine Erscheinungswelt; was wir an der Materie erblicken, sind nur Bilder. „Daher auch die scheinbaren Vorgänge an ihr Spiele, Bilder an einem Bilde, ganz so wie der Gegenstand in einem Spiegel, der sich anderswo befindet und anderswo erscheint, sie ist scheinbar erfüllt und hat nichts und scheint alles zu haben (7).“ Sie ist nicht groß, sondern erscheint groß. „Dasjenige, was die Materie groß erscheinen läßt, kommt eben von der sich in ihr spiegelnden Erscheinung der Größe, und die wahrnehmbare Größe ist eben das Erscheinende (17E).“ Da es sich nur um Erscheinungen handelt, kann das Entgegengesetzte an ihr erscheinen, affiziert wird sie durch die Erscheinungen noch weniger als ein Spiegel durch die Bilder (9). Aber die Bilder würden ohne sie gar nicht entstehen können, sie ist daher Erscheinungsgrund, *αἰτία τοῦ φαίνεσθαι* (15E) und damit zugleich der Grund der Erscheinungswelt des Werdens (14E). In keiner anderen Schrift tritt der Begriff der Sinnenwelt als Erscheinungswelt und damit die idealistische Grundanschauung Plotins so deutlich zutage wie hier. Die Sinnenwelt ist der Widerschein eines Realen, des Logos, an einem Irrealen, der Materie, freilich ein objektiver Schein, aber doch ein Schein. Es liegt ein metaphysisch begründeter, objektiver Idealismus vor.

Die Verbindung der beiden Elemente, der Form und der Materie, die Plotin früher annahm, wird jetzt aufgehoben, sie ist eine Täuschung. „Da das, was sich an der Materie abspiegelt, ganz verschieden ist von dem, was an ihr gesehen wird, so

läßt sich auch hieraus entnehmen, daß die Affektion Täuschung ist und durchaus keine Ähnlichkeit mit dem Hervorbringenden hat (7).“ Da das schlechthin Nichtseiende mit dem Seienden in keiner Verbindung stehen kann, so findet hier ein Wunder, θαῦμα, statt, insofern es nicht teilhabend teil hat (14). Alles, was zur Materie kommen will, gleitet an ihr ab wie an einer gleichmäßigen, fremdartigen Fläche; sie nimmt nichts auf, sie ist nur die abstoßende Stätte und der gemeinsame Ort dessen, was an sie herantritt und sich dort vermischt (14). Die in sie eintretenden Begriffe vermischen sich also nicht mit ihr, sondern untereinander. Das ist nach VI 1—3 sehr gut zu verstehen. Die Begriffe verflechten sich untereinander und bringen dadurch neue Begriffe hervor, die Materie aber ist der Bezugspunkt für diese Verflechtung, sie gibt ihr Richtung und Ziel, und Erscheinungen entstehen erst aus den Begriffen, indem sie von der Materie reflektiert werden.

„Dies möge denn gegen diejenigen gesagt sein, welche das Seiende in die Körperwelt setzen, wobei sie sich auf den mechanischen Stoß berufen und die Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmung als Beleg der Wahrheit nehmen. Ähnlich wie die Träumenden halten sie das für wirklich, was sie sehen, während es doch Traumbilder sind“ (6). Deutlicher läßt sich der idealistische Standpunkt nicht gut ausdrücken. Aber ist die wundersame Verbindung von Materie und Form, die ἀπαθὴς μετάληψις (12), das täuschende Eingehen der Form in eine Lüge (ψευδῶς εἰς ψεῦδος 13) eher zu verstehen als die psychischen Bilder, die die Gnostiker in der Materie entstehen ließen? Sobald man die Bilder entfernt, ergibt sich die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes.

III 6 vollzieht den Übergang zur Naturphilosophie, aber die Bücher **II 1** und II 7, die die Naturphilosophie dieser Periode enthalten, sind an wesentlichen Gedankenfortschritten arm, so daß wir über sie kurz hinweggehen können. Es läßt sich sehr wohl denken, daß auf III 6 II 1 folgte, denn sie hängen im Begriff der Materie zusammen, wenn auch von ihrem metaphysischen Begriff zum naturhaften übergegangen wird. Die Unzerstörbarkeit der Materie und der Welt wird behauptet. „Man muß aber beachten, wie die Erde von Ewigkeit her in Gestalt und Masse bleibt und daß auch die Luft und das Wasser nie erschöpft wird (3).“

III 7 hatte die Ewigkeit der intelligiblen Welt behauptet, die sinnliche dagegen als zeitliche scheinbar dem Entstehen und Vergehen preisgegeben. II 9 dagegen betonte, daß auch unsere Welt ewig sei. Beide Ansichten werden hier miteinander ausgesöhnt, indem eine Differenzierung im Begriffe der Ewigkeit aufgewiesen wird. In der himmlischen Sphäre, welche hier nicht so sehr als intelligibler Kosmos im logischen Sinne, sondern als reale himmlische, bis zum Mond reichende Welt verstanden wird, herrscht eine konkrete Ewigkeit, ein ἀεὶ κατὰ τὸ τόδε oder ein ἀεὶ κατ' ἀριθμόν (2). In der irdischen sublunaren Welt gibt es dagegen nur ein ἀεὶ κατὰ εἶδος (5), d. h. nur die Form ist hienieden unzerstörbar, nicht aber die Individuen. Dieser Unterschied in der Ewigkeit soll daher stammen, daß jene Welt von Gott selbst, diese aber nicht einmal von der Weltseele, sondern von einem von ihr abfließenden Bild geschaffen sei. „Da nun diese Seele die dortige zwar nachahmt, aber ohnmächtig ist, weil sie sowohl schlechtere Körper zu ihrem Tun verwendet als auch an einem schlechteren Orte weilt und weil die zur Zusammenfügung verwandten Teile nicht bleiben wollen, so können die Organismen hier nicht immer bleiben und die Körper nicht in gleicher Weise beherrscht werden, wie wenn eine andere Seele sie unmittelbar beherrscht hätte (5)." Interessant ist hier 1.) die Nachwirkung der Gnosis[1]) (trotz des Zusammenhanges mit Plato), denn es wird jetzt in der Tat die Weltbildung einem Prinzip zugeschrieben, das dem schlechten Demiurgen der Gnosis zum mindesten verwandt ist, und 2.) der Unterschied, der sich im Begriff der Weltseele bildet: eine ψυχὴ ὑπερκόσμιος scheidet sich von der ψυχὴ ἐγκόσμιος, was in der dritten Periode fortgesetzt wird. Dieser Unterschied findet in unserer Seele eine Parallele, nun gibt es eine, die mit dem Körper verbunden ist, „die andere Seele, die unser Ich ausmacht, ist Ursache unseres Gutseins (εὖ εἶναι), nicht unseres Seins; wenigstens kommt sie erst, wenn der Körper schon entstanden ist, und trägt aus Überlegung wenig zum Sein bei (5 E)." Damit ist ein deutlicher Übergang zur Psychologie der dritten Periode geschaffen.

Was sonst über die Elemente und ihre Mischung gesagt wird, bietet wenig Interessantes.

[1]) II 1, 4 hat schon Schmidt a. a. O. richtig auf die Gnosis bezogen.

Der dritte Abschnitt der zweiten Periode.

Während der erste Abschnitt der zweiten Periode den Gegensatz der beiden Welten auf die mannigfachste Weise zu überwinden versuchte und die logischen Untersuchungen der Kategorien, der Zeit und der Zahl, während der zweite die Psychologie und Kosmologie und die Auseinandersetzung mit der Gnosis brachte, vollzieht sich im dritten Abschnitt am Begriffe der Natur eine Wandlung.

In III 6 bildete sich ein neuer Begriff der sinnlichen Welt, sie entstand als Erscheinung durch Spiegelung der vom Einen ausgehenden Strahlen an der Materie. Diese idealistische Ansicht führt III 8 weiter, indem es die Abstiegsrichtung in den Aufstieg umschlagen läßt. Damit wird zugleich das idealistische Moment der Natur verknüpft mit den über ihr stehenden Prinzipien. Natur, Seele, Geist werden dem allgemeineren Begriff der Schau untergeordnet. So beginnt der dritte Abschnitt mit der Einführung des Aufstiegs.

Alles strebt nach der Schau, die vernunftbegabten Wesen, die unvernünftigen Tiere, die Erde; mit diesem, wohlbewußt paradoxen Gedanken hebt III 8 an. In III 7 sollte sich das Daseiende aus einer gewissen Sehnsucht zum Sein (ἐφέσει τινὶ οὐσίας) bewegen und daraus sollte auch die Zeit entspringen, jetzt heißt es, daß alle Handlung aus Sehnsucht nach der Schau entsteht (ἐφέσει θεωρίας). Während also damals die Natur noch ein zeitliches Gebilde war, ist nunmehr ihr Begriff ein viel abstrakterer. Das Schauen ist ihre schöpferische Kraft, aus ihm entspringen die einzelnen Wesen. Aber, obwohl sich im Schauen der logische Charakter der Natur ausprägt, ist es nicht „begriffliches", sondern ein schweigendes, dunkleres Schauen (θεωρία ἄφθογος, ἀμυδροτέρα III 8, 4). Es verhält sich zur wahrhaften Schau wie das Bewußtsein des Schlafes zu dem des Wachens, ist nur ein Bild von ihr. Wir würden sagen: die unbewußte Schau, der unbewußte Geist wird hier als die wahre Schöpferkraft der Natur nachgewiesen.

Andrerseits ist die Natur auch nichts Alogisches, vielmehr ist sie Logos, welcher einen anderen Logos erschafft. Der Logos beginnt sich über den ganzen Bereich des Seienden auszubreiten, was nach VI 7 und IV 4 sehr wohl zu begreifen ist. Der Gegensatz der logischen und unlogischen Gebilde wird über

[1]) Vgl. hierzu Albinus Did., p. 169, 30 Herm.

brückt, indem verschiedene Stufen des Logos oder der Schau unterschieden werden.

Jetzt kann die Natur sagen: „Das Gewordene (ist) ein Resultat meines in Schweigen versunkenen Schauens und . . . mir, die ich aus einem so gearteten Schauen entstanden bin, eignet eine schaulustige Natur (*φύσιν φιλοθεάμονα*), und das schauende Vermögen in mir schafft eine Anschauung, wie die Geometer schauend ihre Figuren zeichnen; aber ich zeichne nicht, sondern schaue, und so treten die Umrisse der Körper scheinbar von selber herausgleitend ins Dasein (4)." Jetzt ist alles Seiende ein Nebenprodukt, ein *πάρεργον* der Schau (8), und wenn früher die Materie ein Schatten und Abfall vom Begriff genannt wurde, so heißt jetzt die Handlung ein Schatten der Schau und des Logos, eine Schwäche oder begleitende Folge von ihr. Quietismus und Mystizismus ziehen in die Naturbetrachtung ein: alles Handeln und Geschehen ist Schatten, das wahre Wesen der Dinge ist Schau — in diesem Begriff zieht sich die Lebendigkeit der Natur zusammen. So vertieft sich der Naturbegriff der kosmischen Bücher in bewußtem Übersteigen des bloß Mechanischen (2), im Berücksichtigen des Organischen und in weitgehender Idealisierung. Vorher war die Natur natura naturata, jetzt ist sie natura naturans.

Dadurch wird sie zugleich der Seele derart angenähert, daß sie an einer Stelle selbst Seele genannt wird. Auch deren Wesen ist Schau, nicht bewußtlose, schlafende, sondern bewußte und schafft wieder die Schau: *θεωρία θεωρίαν ποιεῖ* (5). Diese, so müssen wir schließen, durchwirkt die ganze Seele, sie lebt in der Sinnlichkeit sowohl wie im Denken. In diesem Begriff wird alles zusammengefaßt, was über das Wesen der Seele ausgemacht war. Sie sollte Tätigkeit, Aktivität, Kraft, Prinzip des Lebens sein, nun ist sie Schau und Logos. Es gibt auch einen schweigenden Logos (*λόγος σιωπῶν* 6) in der Seele, und sie schafft gemäß den Logoi.

Auch der Geist ist, aber in einem intensiveren Sinne als Natur und Seele: lebendige Schau (*θεωρία ζῶσα* 8), Schauen und Leben fallen in ihm zusammen, Schauen und Geschautes ist bei ihm eins: „In diesem ist beides eins nicht durch eine Vereinigung, sondern dem Wesen nach durch eine Identität von Denken und Sein (8)." Indem aber der Geist sich selbst schaut, ist er zugleich auf das über ihm Liegende gerichtet. Nun ist

das erste Leben identisch mit dem ersten Denken, und die Stufen des Lebens sind zugleich Stufen des Denkens (8).

Der Gegenstand der Schau aber ist das Eine, über dessen Begriff hier nichts Neues ausgesagt wird.

In der Zusammenfassung der Grundbegriffe im Begriff der Schau, die auch als γνῶσις bezeichnet wird, kann man eine Nachwirkung der Auseinandersetzung mit den Gnostikern erkennen. Dennoch bleibt die Erhebung der Schau zum Wesen aller Dinge die originelle These Plotins; andere sagen: das Wesen der Welt ist Wille, andere: Unbewußtes, andere: Willen zur Macht, andere: Wasser, andere: Luft, Plotin aber: Schau.[1])

An III 8 schließt sich, wie schon früher bemerkt, unmittelbar V 8 an. Es enthält die Ästhetik der zweiten Periode, und es ist daher angezeigt, zunächst diese gesondert darzustellen. Es gipfelt wie III 8 im Begriff der Schau und steigt wie jenes Buch von der Natur zur Seele, zum Geist, zum Einen empor.

Trotz des Aufstieges wird auch dem Diesseitigen ein kurzer Blick gegönnt, und dieser offenbart, daß Plotin seit der Abfassung von I 6 sehr gereift ist. Damals wurde das diesseitige Schöne in das optisch und akustisch Schöne eingeteilt, was sich für das Schöne selbst als wenig fruchtbar erwies. Jetzt entsteht eine wichtigere Scheidung, die des Kunst- und Naturschönen.

Der Kunst ist das erste Kapitel gewidmet. Während I 6 von den Problemen einer Kunstästhetik nur das des Kunst-

[1]) Über die chronologische Eingliederung von III 8 ließe sich noch folgendes nachtragen:

A. III 8 nach den psychologischen Untersuchungen.

1. Die Bezeichnung des Wesens der Seele als Schau ist jenen Schriften fremd, hätte aber bei umgekehrter Reihenfolge nachwirken müssen. Dort aber herrschte der Seelenbegriff von VI 4 u. 5, welcher hier mehr ins Logische umgebogen ist: καίτοι καὶ αὐτὴ λόγος ἦν καὶ οἷον νοῦς, ἀλλ' ὁρῶν ἄλλο (6).

2. Der begriffliche Zusammenhang mit der Natur ist hier viel tiefer erfaßt.

B. III 8 nach VI 7.

1. In VI 7 war es noch Problem, wie das Alogische logisiert werden, könnte, diese Frage bereitete Schwierigkeiten, jetzt erledigt sie sich spielend indem das Resultat von VI 7 vorausgesetzt wird.

2. So drückt auch folgender Satz den Grundgedanken von VI 7 aus, πᾶσα ζωὴ νόησίς τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωή (8).

C. Die Nachwirkung von II 9 haben wir schon im Text erwähnt, zur Einsetzung von γνῶσις anstatt θεωρία vgl. 7; 270, Z. 13, 14 u. 22, wo das Wort viermal kurz hintereinander vorkommt.

D. Den Anschluß an II 7 haben wir schon früher festgestellt.

eindrucks und des ästhetischen Urteils streifte, tritt jetzt das Problem des Kunstschaffens hervor, und die wenigen Bemerkungen erschienen Goethe einer Übersetzung und Beurteilung wert.[1]) Woher stammt die Schönheit eines zu einer Statue verarbeiteten Marmorblockes? Nicht aus dem Material, sondern aus dem Eidos, das die Kunst hat, das im Geiste des Künstlers ist, nicht insofern er mit Augen und Händen begabt ist, sondern sofern er der Kunst teilhaftig, d. h. eben Künstler ist. Beim Eidos ist also nicht an die äußere, handwerksmäßige Formung, sondern an die innere Form gedacht, aber nicht die in der Seele wohnende Form gelangt in den Stein, sondern eine andere, von ihm ausgehende geringere, und auch diese kann sich nur soweit ausbreiten, als der Stein es zuläßt. Die künstlerische Schöpferkraft ist hier eine Ausstrahlung der göttlichen. Daher gilt von ihr dasselbe wie von jener: die Kraft nimmt ab, je mehr sie sich der Materie nähert, und das Geschaffene ist schlechter als das Schaffende, — ein Satz, gegen den Goethe bekanntlich energisch protestierte. Diese Vergöttlichung des Künstlers ist der Ursprung aller genialischen Ästhetik der Romantik.

Die Nachahmung als Kunstprinzip muß Plotin seiner Einstellung gemäß verwerfen. Die Künstler ahmen nicht das Geschehene selbst nach, sondern steigen zu den Logoi auf, aus denen die Natur sich herleitet, auch fügen sie aus dem eigenen manches hinzu (1 E). Der Künstler „muß sich also vom Produkt oder vom Geschöpf entfernen, aber nur um sich zu der schaffenden Kraft zu erheben und diese geistig zu ergreifen. Hierdurch schwingt er sich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geschöpf, um es mit tausendfachem Wucher wieder zu gewinnen und in diesem Sinne allerdings zur Natur zurückzukehren.“[2]) Aus diesen Worten Schellings sieht man, daß sein Begriff der lebendigen Nachahmung nur eine Übersetzung Plotins ist und daß auch Plotin ein inneres Verhältnis zur Kunst hatte, das über eine bloß äußerliche Reflexion hinausging.

Was aber ist die Naturschönheit? „Woher stammt, frage ich, die glänzende Schönheit der Helena, dieses viel umstrittenen

---

[1]) H. F. Müller, Goethe u. Plotinos. Germ.-rom. Monatsschr. 1915. S. 45 ff.

[2]) F. W. J. v. Schelling, Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. 1807. W. W. I 7. 301. Diese plotinisch-schellingsche Kunstauffassung wird theoretisch und praktisch durch van Gogh bestätigt.

Weibes, oder anderer Frauen, die an Schönheit der Aphrodite gleichkamen (2)?“ Sie entsteht analog der Kunstschönheit durch das Eidos, das vom Schöpfer auf das Geschöpf, wie vom Künstler auf das Kunstwerk übergeht (2). Eher als der in der Materie wirksame ist also der im Schöpfer, hier in der Natur lebende Logos schön. Die Naturschönheit beruht auf der Schönheit der schöpferischen Ursache, des Logos.

Natur- und Kunstschönheit stehen hier also geschwisterlich nebeneinander, beleuchten und erklären sich gegenseitig. Ohne jene würde diese nicht existieren, denn sie entsteht nur dadurch, daß der Künstler sich zur schaffenden Kraft in der Natur erhebt. Andrerseits entsteht die Naturschönheit auf dieselbe Weise wie die Kunstschönheit, nur daß nicht der Mensch, sondern der übermenschliche Weltgeist Schöpfer ist. Gerade dieses Nebeneinanderstehen hat auf die moderne Ästhetik eingewirkt.

Ähnlich wie in I 6 geht dann der Aufstieg weiter. Natur- und Kunstschönheit entspringen aus der seelischen Schönheit. Mag auch das Antlitz eines Mannes häßlich sein; „laß nur die ganze äußere Erscheinung beiseite und suche seine innere Schönheit (2).“ So verinnerlicht sich ihr Begriff. Die Seele ist ihrer Natur nach schön, noch schöner aber ist sie, wenn sie auf den Geist blickt (13). Das geistig Schöne steht über dem seelischen. Im Geiste ist Schönheit und Sein identisch. Wo wäre das Schöne des Seins beraubt zu finden? Wo jenes aufhört, da hört auch dieses auf (9). Dort ist alles himmlisch, alles Licht in Licht, ein jeder hat alles in sich selbst und sieht auch alles in dem anderen, dort herrscht reine Bewegung, leichtes Leben. Zu dieser Schönheit erhebt sich der Mensch durch die Schau (*θέα*, *θέαμα*, *ὁρᾶν*, *ἰδεῖν*, *βλέπειν*), er versenkt sich in sich selbst und schaut sich als Gott, mit dem er identisch, so daß er nun anstatt eines Schauenden der Gegenstand der Schau, das *θέαμα* eines anderen wird. Für dieses Schauen gibt es keine Ermüdung, keine Sättigung, kein Aufhören; unermüdlich, unerschöpft ist alles (4). Der dort herrschende Glanz erfüllt die Angekommenen, so daß sie selbst schön werden. Sie werden berauscht wie von Nektar, denn die Schönheit durchdringt ihre ganze Seele. Sie schauen aber einen Gott, der mit einem schönen Sohne kreist. Der Vater selbst ist größer, als daß man ihn schön nennen könnte (13; 8), er ist das Überschöne,

ὑπέρκαλον, der Sohn aber ist das Urschöne, von ihm stammt die Schönheit der Seele und der Natur.

Über I 6 ist die Betrachtung in mehrfacher Hinsicht hinausgeschritten: 1.) in der Einteilung des sinnlich Schönen in Kunst- und Naturschönes, 2) in der Berücksichtigung des Kunstschaffens, das sich übrigens mehr an der Plastik orientiert, während I 6 hauptsächlich von der Malerei, Architektur und Musik sprach, und 3.) in der Zurückdrängung des seelisch Schönen und der stärkeren Betonung des geistig Schönen. Wenn man das vorliegende Buch mit dem geistigen Vorbild von I 6, der Diotimarede des platonischen Gastmahls vergleicht, so sieht man, wie weit Plotin über das platonische Aufstiegsschema hinausgewachsen ist, wie sehr sich ihm der Aufstieg verinnerlicht und wie wenig die Aufstiegstendenz hindert, das Problem der Kunst in einer Schärfe zu erfassen, wie es bei Plato nicht der Fall ist.

Aber V 8 enthält außer der Ästhetik deutliche Ansätze zu einer Religionsphilosophie. Das Eine erscheint als Gottvater, sein Sohn ist der Geist, aber er hat ein ganzes Gefolge von Göttern. Es entsteht also die Möglichkeit den Abstieg vom Einen zur Materie als eine Stufenfolge von Göttern zu betrachten, was dann von Proklus ausgenutzt wurde. Der Geist ist einmal der Sohn Gottvaters (*τόκος, παῖς, κόρος*), als dieser Sohn wird er zugleich mit einem Begriff verknüpft, der schon in der jüdisch-hellenistischen Literatur, dann bei den christlichen Schriftstellern und auch bei den plotinischen Gnostikern (II 9, 10) auftritt, der *σοφία*. Diese Weisheit verdrängt jetzt fast die Vernunft, den *νοῦς*, so daß es heißen kann: das Leben ist die Weisheit, und die Substanz ist die Weisheit, aber sie deckt sich nicht mit dem Nus, sie ist als Substanz des Wissens, *αὐτοεπιστήμη*, verbunden mit dem Geist, wie die Gerechtigkeit mit Zeus (4). Dieser Begriff der Weisheit senkt sich genau wie der Logos oder wie die Schau in III 8 in die Natur hinab, und es gibt jetzt eine natürliche Weisheit, *σοφία φυσική*, die nicht aus Lehrsätzen zusammengesetzt, sondern ein Ganzes und identisch mit dem Logos ist.[1])

1) Über die zeitliche Ansetzung von V 8 dürfte sich die Anführung von weiterem Beweismaterial erübrigen, da der Anschluß an III 8 deutlich ist, was auch von M. Wundt, a. a. O. S. 20 anerkannt wird. Nur folgendes scheint mir der Aufzeichnung wert. Am Schluß von III 7 wurde die Polemik gegen die Gnosis angekündigt, II 9 brachte dann die große Auseinandersetzung, die ganz abweisend war. Von da an aber ist die Stellung

Wir haben früher gesehen,[1]) daß sich an V 8 **VI 8** anschließt. Aus dem Vorangehen von V 8 erklärt sich die Anlage dieses Buches, die ungestüme Hast, mit der es zum Intelligiblen und seiner Erkenntnis drängt, das verhältnismäßig kurze Verweilen beim Problem der menschlichen Freiheit und die Vertiefung in die Freiheit des Intelligiblen. Sogleich die Eingangsfrage nach der Freiheit der Götter müßte erstaunen, wenn nicht V 8 vorangegangen wäre, das nicht nur von Gott und seinem Sohn, sondern auch von dem Glanz der intelligiblen Götter zu erzählen wußte.

VI 8 ist eines der tiefsten Bücher Plotins und sein Inhalt bei weitem noch nicht ausgeschöpft. Die Gedanken entwickeln sich zu einem Höhepunkt, aber es ist wie in der Tragödie: sie treiben durch ihre Steigerung über sich selbst hinaus, beherrschen den Denker, er nicht mehr sie; so kündigt sich schon hier die Auflösung an.

Was den ethischen Inhalt dieser Schrift betrifft, so tritt sein Unterschied gegen die ethischen Lehren der früheren Schriften deutlich hervor. Die Ethik der ersten Periode war Tugendlehre, in ihrem Mittelpunkt stand der Begriff der Tugend und folglich der Übergang vom Sinnlichen zum Intelligiblen; sie begnügte sich freilich mit diesem Übergang nicht, sondern wollte dem Menschen vielmehr ein Sein verschaffen, aber dieses fand sie nur in Gott; das ethische Sein war nicht als solches ausgezeichnet. In den kosmischen Schriften meldete sich freilich damals schon das Problem der Freiheit, aber wieder nicht als eigentlich ethisches Problem. Auch VI 7 brachte keine positiv neuen Erkenntnisse. Das Charakteristische der Ethik dieser Periode ist, daß es die Freiheit als das sittliche Sein des Menschen erweist und sie in Beziehung zur Freiheit Gottes setzt.

Plotins zur Gnosis eine zwiespältige, subjektiv ist er abweisend, objektiv aber wird er doch von ihr beeinflußt. So war es in den psychologischen Untersuchungen, so in III 6, so auch in II 1 und endlich in III 8. Auf den Begriff der Schau haben wir schon hingewiesen; aber man beachte auch das gegen Schluß von III 8 immer wiederkehrende Bild von Gottvater und Gottsohn, das auch in V 8, 13 auftaucht. Im übrigen setzt sich die Kritik in V 8 fort, das die Resultate von II 9, IV 4 und II 1, 4 wiederholt, es gibt keine Überlegung der Weltseele, ihr Schaffen ist mühelos (7); diejenigen, die dies All tadeln, sind im Unrecht (8 E); die Welt ist ewig (12 E).

[1]) S. 168.

Die Frage nach der Freiheit[1]) des Menschen wird nicht so sehr als solche nach der Wahlfreiheit gestellt, d. h. ob der Mensch in seinen einzelnen Handlungen tun kann, was er will oder ob er von der Kausalität der Natur beherrscht wird. Die Freiheit des Handelns wird gar nicht erstrebt, sondern abgelehnt, was eine notwendige Konsequenz der Herabsetzung des Wertes der Handlung in III 8 ist. Nicht im Handeln besteht Freiheit, sondern in der inneren Energie, im Denken (*νόησις*) und der Schau (*θεωρία*) der Tugend (6). Die Freiheit des Willens liegt nicht in der Tat, sondern in der von aller Praxis freien Vernunft (5). Die Freiheit ist eine solche des Seins. Nicht in der Begierde, nicht im Verlangen hat sie ihren Sitz, sondern im Wollen, im Logos des Wollens, im *λόγος ὀρθός* oder gar im *λόγος ὀρθός τῆς ἐπιστήμης*, wodurch mit aller Deutlichkeit die Richtung, in die die Freiheit gedrängt werden soll, betont wird. Ihr wahrer Sitz ist nämlich der Geist, und der Mensch ist frei, soweit er sich zu ihm aufzuschwingen vermag. Seine Unfreiheit besteht in der Abhängigkeit von der Materie, in seiner Gebundenheit durch das Materielle; indem aber das Böse genau in dieser Abhängigkeit besteht, ist eigentlich nur der Böse unfrei. „Dem, der durch die Vernunft frei ist von den Affektionen des Körpers, dem werden wir die Freiheit zuerkennen (3)." In der Vernunft liegt die Freiheit, denn in ihr ist Handeln und Sein eins. Der in der Vernunft Lebende jedoch ist auf Gott gerichtet. Daher „wird die Seele frei, die durch den Geist ungehindert zum Guten eilt, und was sie um dessentwillen tut, ist frei (7)". Wer also seinen Schwerpunkt im Geist und in Gott gefunden hat, ist frei.

Die Antwort befriedigt nicht, weil sie mehr auf den Menschen überhaupt als auf den Einzelnen paßt. Plotin aber wollte dem Individuum ein sittliches Sein geben, sprach doch I 2 schon von der Identität mit einem bestimmten Gott. Wenn ferner die Freiheit des Menschen eine wirkliche Freiheit wäre, so müßte sie sich gegen die Freiheit Gottes, die im folgenden begründet wird, abgrenzen. Denn wenn Gott frei ist und die Welt in notwendiger Entfaltung geschaffen haben soll, wie kann dann der Mensch innerhalb dieses notwendigen Prozesses frei sein, löst sich dann seine Freiheit nicht vielmehr in Notwendigkeit

[1]) Die Ausdrücke für die Freiheit sind: *ἑκούσιον, αὐτεξούσιον, ἐλεύθερον, τὸ ἐφ' ἡμῖν (ἐπ' ἐμοί, . . .)*.

auf, genau wie in Schellings, auf einem verwandten Standpunkt aufgebauten Untersuchungen über die Freiheit? Nur durch die Aufstiegsbetrachtung wird diese Antinomie hier in geschickter Weise vermieden, während sie sachlich natürlich trotzdem besteht und unlöslich ist. Der Mensch ist innerhalb des Prozesses unfrei, frei kann er nur werden, indem er sich in Gott flüchtet, mit ihm zusammenfällt; dann aber bleibt nur eine Freiheit Gottes, nicht des Menschen.

Wenn man dies berücksichtigt, so wird man verstehen, weshalb die Schrift in Betrachtungen über die Freiheit Gottes kulminiert; ohne die Freiheit Gottes würde keine menschliche bestehen; wenn das Eine keine Freiheit hätte, würde es überhaupt keine Freiheit in der Welt geben. Deshalb das intensive Bemühen, sie jenem zuzuerkennen. Da die Freiheit der Seele und des Geistes aus dem Einen stammt, sollte es da nicht selbst die Freiheit haben? so wird jetzt gefragt. Das Eine ist frei, lautet die erste Antwort, denn es liegt jenseits des Zufalls, der *τύχη*. Dieser Gedanke, der zugleich polemisch gegen die Stoa gewendet ist, wird von den verschiedensten Seiten aufgenommen: der Geist ist nicht dem Zufall unterworfen, wie sollte es das Eine sein (10); schon im Logos fehlt er, wie vielmehr in demjenigen, was Grund des Logos ist (10); auch mit der Lehre von der Vorsehung würde sich der Zufall nicht vereinen lassen. Das ist charakteristisch für den plotinischen Freiheitsbegriff, daß die Freiheit in Gegensatz zum Zufall gesetzt wird. Darum soll alles Zufällige, alles Akzidentielle, alles *συμβεβηκός*, vom Einen ferngehalten werden. Deshalb soll, wie hier ausdrücklich betont wird, Gott keine Eigenschaften haben. Dagegen wird die Freiheit nicht der Notwendigkeit entgegengesetzt gedacht. Vielmehr heißt es vom Einen ausdrücklich, daß es die Notwendigkeit und das Gesetz der anderen Dinge ist: *ἀλλ' αὐτοῦ ἀνάγκης τῶν ἄλλων ὄντος καὶ νόμου* (10). Indem die Freiheit eine solche des Seins wird, indem das Sein seinerseits ein notwendiges ist, muß die Freiheit sich mit der Notwendigkeit versöhnen. Die zweite Antwort lautet: Gott ist frei, weil oberhalb seiner nichts liegt, von dem er abhängig sein könnte, und weil alles unter ihm Liegende abhängig von ihm ist. Über das Gute noch etwas Gutes zu erheben, ist sinnlos (7). Die Frage nach dem Ursprung Gottes entsteht nur, wenn man zunächst den Raum setzt und dann

fragt, wie Gott in diesen Raum eintreten könne, das aber hieße, etwas Späteres (den Raum) zu etwas Früherem machen (11). Gott aber hat seinen Ursprung nicht außerhalb seiner, sondern in sich. Gott ist frei, so ist die dritte Antwort, weil er die Ursache seiner in sich hat, er ist causa sui, er hat sich selbst geschaffen. Er ist Herr über seine Entstehung (7), Wille und Sein sind in ihm identisch, die *βούλησις, θέλησις, αἵρεσις* deckt sich mit seinem Sein, es baut sich also die Identität von Wille und Sein über die für den Geist geltende Identität von Denken und Sein auf. Gott hat hier nicht nur gleichsam (13 *οἷον βουλήσει*), sondern tatsächlich einen Willen, und dieser ist nicht unlogisch, sondern Freiheit und Notwendigkeit fallen in ihm zusammen (18). Da aber dem Einen an dieser Stelle ein nicht unlogischer Wille zugeschrieben wird, so muß er auch ein Denken erhalten; so wird denn von einem Wachen (*ἐγρήγορσις*) und einem Überdenken (*ὑπερνόησις* 16) gesprochen, wodurch eine für Plotin höchst charakteristische These durchlöchert ist. Diese weitgehende Entwicklung setzte schon in VI 7 ein, wo im Einen die Richtung auf sich selbst hervortrat. Diese ist jetzt einmal eine Neigung seiner zu sich selbst (*νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτόν* 16), eine auf sich gerichtete Energie (*ἡ ἐνέργεια ἡ πρὸς αὐτόν* 16), ein gleichsam auf sich selbst Schauen (*οἷον πρὸς αὐτὸν βλέπει* 16), und wird dann zum Willen und sich selbst Schaffen (*ὁ ποιῶν ἑαυτόν* 15). Wenn also das Gute besteht und die Wahl und der Wille es zu Stand und Wesen bringen, — denn ohne diese wird es nicht sein — wenn aber hier noch keine Vielheit bestehen darf, so muß man den Willen und das Wesen und das Wollen als eins setzen, sodaß der ursprüngliche Wille für ihn notwendig auch das ursprüngliche Sein ist; folglich hat die Untersuchung ergeben, daß das Gute sich selbst erschaffen hat (13 E). Die Richtung auf sich selbst ist aber auch die Liebe seiner selbst (*αὐτοῦ ἔρως* 15), so ist Gott die Liebe. Dann aber kann man auch umgekehrt reflektieren, da bei ihm Liebe und Sein identisch, so wird er auch auf diese Weise sich selbst schaffen und darum Herr seiner selbst und so sein, wie er will (15). Diese Selbstschöpfung, in der nunmehr Gottes Freiheit besteht, ist jedoch keine willkürliche, sondern eine notwendige. Nur wenn er das Notwendige will, existiert das, was er will (18). Gott konnte sich nicht zu etwas anderem machen, und seine Freiheit bedeutet nicht eine leere Wahlfreiheit, vielmehr kann er sich nur wollen, wie er ist, da

bei ihm Wollen und Sein identisch sind (21). Auch ist Gott, wenn er sich schafft, nicht vorhanden, bevor er sich geschaffen hat, es ist vielmehr ein unzeitlicher, ewiger Prozeß der Selbstschöpfung. Eins ist das Sein mit der ewigen Schöpfung (20).

So wird die Freiheit zurückgeführt auf das Selbstschaffen; es scheint ein eigenartiger Zirkel zu sein: die Freiheit des Menschen soll nicht eine solche des Handelns, sondern des Seins sein, die Freiheit des Seins aber wird als Freiheit Gottes zu einer Freiheit des Schaffens. Das hat seinen Grund darin, daß der energetische Begriff des Seins hier sehr stark hervortritt, es ist kein Gegensatz mehr zwischen Sein und Schaffen, das Sein selbst ist ein schaffendes, denn es ist Grund. Dasselbe ist das Sein und der Grund: *ὥστε ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ τὸ αἴτιον* (14). Indem das Eine der Grund der Welt ist, so ist die Freiheit als das Schaffen des Einen der Grund des Grundes: *αἴτιον δὲ ἐκεῖνο τοῦ αἰτίου* (16). So ist der Begriff der Freiheit zurückgeführt auf den des Grundes und zwar des letzten, des Urgrundes. Gott als der einzige,[1]) als der sich selbst zusammenhaltende,[2]) einfachste,[3]) der zuerst und in überseiender Weise Selbige,[4]) der allein Freie (15) ist als der Grund der Welt, als der Grund seiner selbst der Grund des Grundes.

Wenn man ein Wesen frei nennt, das den Grund seines Seins und seiner Handlungen in sich hat, so begreift man, daß in Plotins System nur das Eine frei sein konnte und daß er, indem er die Freiheit retten wollte, dem Einen Eigenschaften beilegen mußte, die ihm eigentlich fremd waren. Daher tritt jetzt die widerspruchsvolle, dialektische Natur des Einen deutlicher hervor als irgendwo sonst; es soll keine Beziehung zu irgend etwas haben (8) und hat doch Beziehung zu allem, es soll ihm keine individuelle Eigenschaft beigelegt werden und dennoch hat es viele, nicht denken soll es und hat doch ein Überdenken, es soll größer sein als der Wille und ist doch Wille, es soll jenseits des Seins stehen und ist doch gleichsam Substanz (13), die erste Hypostase (15); früher sollte es jenseits der Energie sein, jetzt ist es selbst gleichsam Energie (7); es soll aus Notwendigkeit sein und wieder nicht aus Notwendigkeit (9). Kurz, das Eine ist ein durch und durch dialektischer

[1]) 7; 9. — [2]) 20. — [3]) 14. — [4]) 14.

Begriff und muß es innerhalb des plotinischen Systems sein. Seine negativen Bestimmungen entsprechen den früheren plotinischen Aufstellungen, die positiven dagegen bedeuten eine Annäherung an den christlichen Gottesbegriff. Denn wer dächte bei dem mit einem Willen und Denken begabten Gott der Liebe nicht an den jüdisch-christlichen Gott? Auch hier dürfte eine Nachwirkung der Gnosis nicht von der Hand zu weisen sein.

VI 8 ist die ethisch wichtigste Schrift der zweiten Periode; und da wir nur die Grundzüge der plotinischen Entwicklung darstellen, können wir über die nach unserer Ordnung sich an VI 8 anschließenden ethischen Schriften I 5[1]) und I 4[2]) kurz hinweggehen, denn sie bringen keine Weiterbildung der Grundbegriffe, und ihr ethischer Inhalt bezieht sich mehr auf den subjektiven Reflex des ethischen Seins, als auf dessen inhaltliche Entwicklung. Im Mittelpunkt dieser Schriften steht das Problem der Glückseligkeit. Das sittliche Sein des Menschen liegt im Geist, deshalb kann sein subjektiver Reflex, das Glück, keinen Zuwachs durch die Zeit erhalten, denn es ist das Leben der Ewigkeit (I 5, 7). „In die Handlungen aber die Glückseligkeit setzen, heißt sie in das setzen, was außerhalb der Tugend und der Seele ist, denn die Tätigkeit der Seele besteht im Denken und darin, daß sie ebenso in sich selbst tätig ist. Und das heißt glücklich sein (10).“ Daß die Glückseligkeit in der Freiheit des Geistes liege und daß das innere Glück auch durch äußeres Unglück nicht aufgehoben wird, führt in stoisierenden Untersuchungen das Buch I 4 aus. Von größerer Bedeutung aber ist **V 3**, denn es bildet den natürlichen Abschluß der Abhandlungen, die mit III 8 begannen, und so vollendet sich

[1]) Dem Buch I 5 wird seine Stelle durch folgende Reflexion bestimmt:
a) Es ist die einzige Schrift des zweiten Schriftenkomplexes, die übrig blieb, ohne daß sich in den vorhergehenden Schriften Einwirkungen von ihr oder Hinweise auf sie fanden. Das Eingehen auf die Glückseligkeit entspricht weder der Tugendlehre der ersten, noch der Freiheitslehre der zweiten Periode, insbesondere VI 8, wohl jedoch der dritten Periode.
b) Besonders I 4 steht I 5 gedanklich und stilistisch nahe, so rückt es auch aus diesem Gesichtspunkt an I 4 heran.
c) Daß die Resultate von III 8 und VI 8 über die Minderwertigkeit der Handlung vorausgesetzt werden, zeigt schon die im Text zitierte Stelle.

[2]) Daß I 4 später als I 5 verfaßt ist, ergibt sich mit Sicherheit aus den porphyrischen Mitteilungen. Daß es auf I 5 folgt, ist sehr wahrscheinlich, da die Probleme verwandt sind und überdies der Schluß von I 5 und der Anfang von I 4 unmittelbar ineinander zu fassen scheinen.

in ihm wieder ein Kreis von Schriften. Auf die Ästhetik und Ethik folgt die Erkenntnislehre. Das Intelligible erscheint nicht mehr als Reich des Schönen und der Freiheit, sondern als das der Wahrheit.

Die Erkenntnislehre der ersten Periode gab sich als Dialektik, die formale Logik wurde damals schroff abgelehnt und eine Seinslogik verlangt, diese selbst aber unter dem Bilde der Dialektik als ein Aufstieg zum Einen und ein Wiederabstieg zur Welt nur unklar beschrieben. In VI 1—3 hatte sich der Abstieg als logischer Prozeß, als Kategorienlehre, verselbständigt, es kann also für die Erkenntnislehre nur der Aufstieg bleiben. Und so geschieht es in der Tat in V 3: die Erkenntnislehre ist ein Aufstieg zum Einen mit Hilfe der Selbsterkenntnis.

Wahre Selbsterkenntnis nun ist nur dann möglich, wenn ein und dasselbe sich selbst, nicht, wenn ein anderes ein anderes erkennt. Sie existiert deshalb nicht im Gebiet der Wahrnehmung, denn diese geht auf etwas Äußeres, nicht im Gebiet des Verstandes, denn auch er kann seine Tätigkeit nur an einem ihm gegebenen Material ausüben, sondern nur in dem Teil der Seele, welche Vernunft ist. Also nur, wenn die Seele Vernunft wird, erkennt sie sich selbst. Man muß sich lostrennen vom Körper, muß die Empfindung und Wahrnehmung, Begierden, Zorn u. dgl. zurücklassen und von ihnen abstrahieren, wenn man zur Selbsterkenntnis gelangen will. Nur im Geiste herrscht eine Identität von Schauen und Geschautem, von Denken und Sein, darum kann nur in ihm ein und dasselbe sich selbst erkennen. Aus der Identität von Denken und Sein ergibt sich gleichsam die Selbsterkenntnis als eine Folge, und umgekehrt führt die Selbsterkenntnis zu jener und damit zur Wahrheit, denn was bedeutet für den Rationalismus die Wahrheit anders, als daß sich das Denken mit dem Sein deckt?

Aber genügt der Aufstieg bis zum Geist für die Erkenntnis, muß er nicht wie in V 8 und VI 8 bis zum Einen fortgesetzt werden? Wie aber kann die Erkenntnis den Intellekt überfliegen? Der Intellekt ist das Rationale, und die Erkenntnis soll nur das Rationale ergreifen können. Ein Weiteraufstieg bedeutet ein Umschlagen des Rationalen ins Irrationale. Dieser Umschlag wird hier einmal durch den Begriff der Selbsterkenntnis verdeckt, indem dieses zugleich ein irrationales Versenken in sich selbst bedeutet, zweitens dadurch, daß im Begriff des

Intellekts schon die Schau des Einen als liebende Schau angelegt ist. Wenn der Geist sich selbst denkt, denkt er Gott, er denkt aber Gott, indem er ihn schaut. Die letzte Stufe der Selbsterkenntnis ist also eine Schau, eine Ekstase: „Dann . . . muß man glauben, geschaut zu haben, wenn die Seele urplötzlich Licht empfangen hat (17).“ Das Denken schlägt hier um in Intuition, der rationale Begriff der Erkenntnis wird verlassen.

Ist das noch platonisch wie die Dialektik in I 3 oder wie die Kategorienlehre in VI 2? Hat Plato je die Selbsterkenntnis zum Prinzip der Erkenntnislehre gemacht und die Erkenntnis auf der letzten Stufe in Ekstase umschlagen lassen? Nein, das sind Gedanken, die dem indischen Kulturkreis, insbesondere dem Yoga, ungeheuer viel näher stehen. Denn der Yoga lehrt eine ebensolche Selbsterkenntnis als Abstraktion vom Leibe und seinen Organen, eine Konzentration auf das eigene Selbst, damit dadurch zu einer letzten Einheit mit dem Absoluten gelangt werde. „Der Yoga ist die Unterdrückung der Funktionen des Bewußtseins.“[1]) Der Weg des Yoga besteht nach Deussens Worten darin, „daß wir unsere Sinnesorgane von den Außendingen ab- und in uns hineinziehen, wie die Schildkröte ihre Glieder, daß wir auch das bewegliche Manas in uns zur Ruhe bringen, nichts mehr sehen und hören, nichts mehr denken, so daß das Bewußtsein der Welt um uns her schwindet und dafür eine neue Welt in unserem Innern sich auftut. „Yoga ist Schöpfung und Untergang“, wie es Kathaka-Up. 6, 11 heißt, die illusorische vielheitliche Welt vergeht und eine andere Welt in unserem eigenen Innern ersteht.“[2]) Wem fiele die Ähnlichkeit beider Standpunkte nicht auf, nur daß der Inder das Irrationale des Weges der Selbsterkenntnis schärfer betont.

Das irrationale Moment des Geistes wird hier als Streben (ἔφεσις), als Schau, die noch nicht sieht (ὄψις οὔπω ἰδοῦσα) oder ἀτύπωτος ὄψις bezeichnet, das rationale Moment in ihm ist die sehende Schau (ἰδοῦσα ὄψις), so daß die Schau als das eigentliche Wesen des Geistes bezeichnet werden kann. Jedenfalls ist er ein dialektischer Begriff, in welchem das irrationale Moment so stark betont wird, daß es an einer Stelle heißen kann, zwischen dem Einen und dem Geist stehe die προθυμία (12).

[1]) Die Yoga-Sûtras des Patañjali 1, 2.

[2]) Allgemeine Gesch. d. Phil., I 3, 2. A. 507, vgl. 559.

Weitergebildet wird der Begriff des Geistes hier nicht, der Begriff des Einen aber bildet sich schon zurück. In VI 8 hatte das Eine eine Fülle von Bestimmungen erhalten, die Freiheit, die Liebe zu sich selbst, den Willen, das Überdenken, das sich selbst Schaffen usw. Dieser Reichtum schwindet, jetzt ist es das Unsagbare, dem kein Namen beigelegt werden darf, das ganz Einfache und Selbstgenugsame (13), von dem wir keine Erkenntnis und keinen Gedanken haben und von dem wir nur sagen können, was es nicht ist (14). Nur das Gute, das erste Prinzip, Licht vor dem Licht, das Eine selbst, αὐτοέν (12), bleibt es. So kündigt sich hier schon die Auflösung der Gedanken in den Altersschriften an, die Sonne Plotins hat den Höhepunkt ihrer Bahn überschritten und senkt sich dem Horizonte zu.[1])

Die Entwicklung innerhalb der zweiten Periode.

Rückschauend erscheint uns die zweite Periode als die Zeit der reichsten Ausbildung der plotinischen Begriffe, und zwar bringt der erste Abschnitt eine Ausreifung des Begriffs des Geistes; er wird das Reich der Kräfte, der intelligiblen Zahlen, der Ewigkeit; zugleich bilden sich drei Sphären in ihm heraus, die des ὄν, des νοῦς im eigentlichen Sinne und der ζωή. So kann der ganze Reichtum der sinnlichen Welt ins Intelligible einfließen. Umgekehrt erhält die sinnliche Welt, die zunächst mehr gegensätzliche Bedeutung hat, von der intelligiblen her positiven Gehalt, nämlich eigene Grundbegriffe und ein eigenes zeitliches Leben. Der in VI 4—5 unternommene Versuch einer Immanenz weicht später einer schärferen Herausarbeitung der Transzendenz, eben dadurch, daß die Sinnenwelt selbständiger und nicht von denselben Begriffen konstituiert wird wie jene Welt. Ihr negatives

[1]) Von V 3 braucht man nicht zu zeigen, daß es den voraufgehenden Untersuchungen folgt, denn das geht aus der porphyrischen Überlieferung hervor, sondern nur, daß es zu ihnen gehört. Es schließt sich aber in der Tat sachlich und stilistisch an III 8, V 8, VI 8 an, mit denen es nicht nur die Aufstiegsbetrachtung teilt. Insbesondere ergänzen sich Ästhetik, Ethik und Erkenntnislehre wie in der ersten Periode. Dieser Zusammenhang ließe sich leicht bis in Einzelheiten hinein verfolgen.

Umgekehrt fällt V 3 sachlich und stilistisch aus der dritten Periode heraus, denn diese behandelt religionsphilosophisch-ethische Fragen, und zwar durchweg in der Abstiegsrichtung, für einen Aufstiegsweg der Erkenntnis bleibt da kein Raum.

Zentrum haben diese ersten Schriften an der Kritik des Aristoteles und des Neupythagoreismus; dabei fließen trotz der Ablehnung manche Begriffe der bekämpften Standpunkte in das plotinische Denken ein, wie es ja bei den aristotelischen Begriffen des ἐνεργείᾳ ὄν und δυνάμει ὄν und bei den sinnlichen Kategorien und endlich beim Begriff der intelligiblen Zahl auf der Hand liegt. Wie weit diese Beeinflussung ein Zeichen von Unoriginalität oder von beginnender Altersschwäche ist und wie weit sich in ihr ein allgemeines Gesetz der historischen Weiterentwicklung philosophischer Gedanken ausdrückt, das bleibe hier dahingestellt.

Im zweiten Abschnitt tritt der Begriff des Geistes zurück. Das Eine ist jetzt das Gute, Gott, das Licht, von dem die Strahlen ausgehen, die Materie dagegen der Spiegel, an dem sich jene Strahlen brechen, ohne von ihm aufgenommen zu werden. Dadurch bildet sich ein neuer Begriff der sinnlichen Welt als Erscheinungswelt, sie ist Erscheinung an der Materie. So findet der Idealismus Plotins hier seine schärfste Ausprägung. Anstelle des Geistes tritt jetzt der Mittlerbegriff der Seele in einem Reichtum und einer begrifflichen Durchbildung hervor wie nie zuvor. So bringt dieser Abschnitt die Psychologie, während der vorige die mehr logisch-metaphysischen Untersuchungen über die Kategorien, Zeit und Zahl enthielt. Die Schrift III 6 leitete zu kosmologischen Fragen weiter, ohne daß der Begriff der Natur schon eine scharfe Ausprägung fand. Das Hineinwachsen in das alexandrinische Weltschema bestätigte sich in der Auseinandersetzung mit der Gnosis; auch hier trat eine bisher nicht beachtete Einwirkung der Gnosis auf Plotin zutage.

Der Abstiegsrichtung dieser beiden Abschnitte gegenüber bewegte sich der dritte im Aufstieg. Er umfaßte die Ästhetik, die Ethik und die Erkenntnislehre. Das sonderbare Buch III 8 bildete den Übergang von den kosmischen Untersuchungen des zweiten Abschnittes, indem es als das Wesen der Natur die Schau enthüllte, die dann auch der gemeinsame Kern der Seele und des Geistes wurde. Dieser dritte Abschnitt ist der relativ geschlossenste, indem hier die systematischen Disziplinen, die zusammengehören, zusammenstehen, was uns nach den Resultaten der ersten Periode nicht wundern darf. Der Grundbegriff aber, der hier seine reichste Ausgestaltung erhielt, war der des Einen, eine solche Fülle von Bestimmungen wie in VI 8 hatte er nie vorher.

Wenn wir nun kurz das hier zugrundeliegende gedankliche System charakterisieren, so fällt unmittelbar gegenüber der ersten Periode das Vorangehen der Abstiegsrichtung vor dem Aufstieg auf. Daß dieser Unterschied kein ganz unwesentlicher ist, dürfte aus unserer historischen Erörterung deutlich geworden sein. Das Schema der ersten Periode ist das des Platonismus, das der zweiten Periode das des Alexandrinismus. Daher tritt jetzt erst die wahre Struktur des plotinischen Systems hervor, denn der entspricht es, zunächst vom Einen zur Materie hinab- und dann erst wieder zum Einen emporzusteigen. Im Abstieg nämlich werden die Begriffe abgeleitet und begründet, der Aufstieg durchläuft die schon abgeleiteten Prinzipien. Diese selbst sind am Beginne der zweiten Periode vorhanden, sie brauchen sich nicht erst zu bilden wie früher. Daher wird auch das Problem der Ableitung in abstrakter Form kaum gestellt, es tritt vielmehr nur im Zahlproblem und als Frage der Ableitung der Zeit aus der Ewigkeit auf. Dagegen werden die Begriffe, wie wir eben sahen, viel reicher differenziert und schärfer erfaßt.

Auch die Differenzierung des Systems selbst macht Fortschritte. Im ersten System teilte sich nur die Aufstiegsreihe in Ästhetik, Ethik und Dialektik, die Abstiegsreihe aber war nur eine. Jetzt teilt auch sie sich, wie undeutlich auch immer, in verschiedene Reihen: in die Prinzipienreihe, welche die Prinzipien, das Eine, den Geist, die Seele, die Natur, die Materie nur als solche betrachtet, in die logische Reihe, in der der Abstieg wie in VI 1—3 zum logischen Problem wird, in die kosmische Reihe, wo sich der Abstieg mit der Weltbildung identifiziert, der Geist als Inbegriff der Zahlen (VI 6), als Reich der Ewigkeit (III 7) erscheint und die Natur sich in ihrer ganzen Fülle bildet, und endlich in die theologische Reihe, die hier am wenigsten hervortritt und doch vorhanden ist; der Abstieg wird eine Stufenreihe von Göttern wie in V 8 und ein Problem der Vorsehung wie in II 9. Diese Differenzierung fehlte im ersten System vollständig.

Ferner treten jetzt Begriffe in den Mittelpunkt, die früher keine Bedeutung hatten wie der Logos, die Zeit, die Zahl, die sinnlichen Kategorien. Auch gehen die Untersuchungen viel mehr in Einzelheiten ein, wie z. B. in der Logik und Psychologie. Überhaupt wird das Diesseits weit mehr berücksichtigt. — Dieses zweite System werden wir später noch genauer kennen lernen.

Die dritte Periode des plotinischen Schaffens. (267/8—269/70).

1. Allgemeine Charakteristik der dritten Periode.

Die reife Durchbildung des zweiten Systems gestattet keine Steigerung, sondern nur eine Abschwächung. Plotin wird alt, sein kaiserlicher Gönner Gallien stirbt im Jahre 268, Rom ist keine Stätte mehr für geistiges Leben, Porphyrius verläßt ihn, auch Amelius finden wir zur Zeit des Todes nicht bei ihm. Eine heftig wütende Pest rafft seine Diener hinweg, er selbst wird von der Krankheit ergriffen, sein Körper bräunt sich, er wird heiser, aller Klang und alle Reinheit seiner Stimme entschwinden, sein Augenlicht nimmt ab, Hände und Füße werden von Schwären zerrissen (vit. 2). Von einem widrigen Geschick gepeinigt und seinen Tod vor Augen sehend konzentriert er sich auf die wenigen Gedanken, die ihm noch am Herzen liegen.

Ein anderer wäre in ähnlicher Lage in klagenden Pessimismus versunken, Plotins Sinnen aber sammelt sich in dem Wort, das der Kosmos in III 2 zum Lobe seines Schöpfers spricht: alles in mir strebt zum Guten. Es ist ein wundersames Bild, das uns der alte Plotin bietet: inmitten einer zerbrechenden Welt, die von politischem Mord, Soldatenroheit und wilden Kämpfen erfüllt ist, selbst vereinsamt und von schwerem Leiden heimgesucht, macht er sich auf, noch einmal das Lob der Welt zu singen und das Gute als das Wesen des Seienden zu erweisen. Das ist das Zeichen eines ganz großen Menschen, sich noch kurz vor seinem Tode einen neuen Stil schaffen zu können, das gelingt nur einem Genius, wie Rembrandt, Michelangelo oder Tizian. Hinabsteigend von den Höhen der systematischen Spekulationen der zweiten Periode zu den Fragen, die jeden einzelnen Menschen jener Tage interessierten, schafft er eine Theodizee. Aber er will nicht wie die Stoa von allem einzelnen

nachweisen, daß es zweckmäßig und schön geschaffen sei, nein, sein Grundgedanke ist, daß nur das sittlich Gute wahrhafte Realität habe. Das ist die Rechtfertigung der Welt, die hier gegeben wird: die Welt ist gut, denn nur das Gute lebt wahrhaft, das Böse dagegen besteht gar nicht, es führt nur ein Scheindasein, es wird hinabgestoßen in die Materie, in das Nichtsein, es ist nur Mangel, Beraubung. Alles lebt nur, insofern es nach dem Guten strebt, insofern, können wir hinzufügen, das Gute in ihm lebt. Dieser Gedanke ist das Vermächtnis Plotins, in ihm klingt sein ganzes Denken aus. Alles, was die plotinische Theodizee außer diesem einen Grundgedanken bringen will, die Rechtfertigung Gottes inbezug auf das Böse, die Erhaltung der menschlichen Freiheit neben der göttlichen, das Entschuldigen der ungerechten Zustände hienieden muß Stückwerk bleiben, denn wenn alles aus der einen Gottheit ausstrahlen soll, so ist es unbegreiflich, wie das Böse existieren, der Mensch frei sein, Glück und Unglück so ungerecht verteilt sein kann.

Neben dem einen theodizeeischen Hauptgedanken tritt alles andere zurück. So schwindet der Reichtum des zweiten Systems. Es ist jetzt keine Rede mehr von der Betrachtung der Grundbegriffe um ihrer selbst willen, keine Rede mehr von den Kategorien, der Zahl, der Zeit, von der Ästhetik oder der Erkenntnislehre. Die kosmische Reihe verbirgt sich unter dem Schleier der Astrologie und Dämonologie. Im Grunde ist nur eine einzige ethisch-religiöse Reihe vorhanden. So ist dies System viel einfacher und weniger kompliziert als die früheren. Der Kern bleibt gleichsam, alles andere schwindet.

Die Prinzipien selbst bilden sich nicht weiter, sondern zurück. Von dem Reichtum der Bestimmungen des Einen in VI 8 bleibt nichts erhalten. Dieses nähert sich vielmehr wieder dem Ausgangsbegriff der ersten Periode. Es ist das Gute, der Gott (II 3, 18; I 1, 8), der König von allem (I 8, 2), die erste Ursache (II 3, 6 E), jenseits des Seins, der Energie und des Denkens (I 7, 1). Der Begriff des Einen selbst dagegen verknüpft sich mehr — wir werden gleich sehen, warum — mit der Einheit des Weltorganismus (ἓν ζῷον III 3, 1) und mit der des Alls (III 3, 7). Auch von der Fülle der Bestimmungen des Geistes ist nichts zu merken. Er ist wohl noch die intelligible Welt, ist ewig, ungeteilt, die erste Energie, der Demiurg, aber was bedeutet das gegenüber dem Geist als dem Inbegriff der Ideen

und Zahlen, der die ganze Mannigfaltigkeit der sinnlichen Welt in sich aufnahm? Weiter verliert der Begriff der Seele seine Schärfe und seinen Reichtum, vom dynamischen Charakter des Psychischen, von der reichen Ausgestaltung des seelischen Lebens wird nicht mehr gesprochen. Um den Menschen vom Bösen reinzuwaschen, wird der Unterschied einer unvermischten und einer mit der Materie verbundenen Seele aus der ersten Periode erneuert. Oder vielmehr es gibt jetzt, wie sich bei der Betrachtung des Eros in III 5 herausstellt, drei Seelen: 1.) die göttlichste Seele (*ψυχὴ θειοτάτη* III 5, 2), sie bleibt stets oben und hat keinen Teil an der Materie, sie könnte man einen Gott nennen, und ihr entspricht der göttliche Eros, mit Hilfe dessen sie den Geist sieht, 2.) die Weltseele, welcher der Eros als Dämon, der auch das Streben zum Intelligiblen andeutet, zugeordnet ist, (ib. 3) und endlich 3.) die Individualseele (ib. 4), welcher der individuelle Eros, das Streben des Menschen zum Göttlichen eignet. Die Seele an sich ist gut, der Grund ihrer Schlechtigkeit und Schwäche aber ist die Materie (I 8, 14), diese ist das erste Böse, nicht schlechterdings ein Nichtsein, sondern ein Anderssein (I 8, 3), und zwar das Andere des Guten; so tritt neben das Gute ein zweites Prinzip. Bei diesem Begriff tritt die Rückentwicklung besonders kraß hervor, die Materie erhält wieder die platonischen Bestimmungen des Unbestimmten, Gestalt- und Maßlosen, ja es kann sich dabei wieder der Begriff des All-Leidenden (*παμπαθές*) einschleichen, was doch den Erörterungen der zweiten Periode widerspricht, und sogar die intelligible Materie, die doch ausdrücklich in II 5 uud VI 1—3 verworfen war (III 5, 6 E).

Der Aufbau dieses Systems ist derselbe wie der des zweiten. Die absteigende Reihe geht voraus, so daß die aufsteigende gar nicht mehr zur Durchführung kommt. Alle Abhandlungen halten den absteigenden Gang ein. Der Stil dieser Periode charakterisiert sich als Altersstil, er wird breiter, die straffe Konzentration fehlt, die Begriffe zerfließen, die Gedanken wiederholen sich und gehen ineinander über. Die Bilder treten in den Antworten stärker auf und die Behandlung der rein systematischen Fragen wird eine mehr symbolische; das psychische Problem verbirgt sich hinter dem Erosmythos, die Kosmologie hinter der Astrologie, die Materie hinter dem Problem des Bösen.

Die Auseinandersetzung mit Aristoteles ist jetzt vergessen und von seinem Einfluß nichts mehr zu merken. Der Zusammenhang mit Plato ist ein sehr freier geworden, das Platonische dient nur noch als Symbol für das Plotinische, wie es die Ausdeutung des Erosmythos offenbart. Dagegen stellt sich jetzt Plotin auf die ganze Fülle der populären Probleme ein, die die damalige römische Kultur erregten, das ist das stoische Problem der Theodizee, das ist die von Babylon und Ägypten ausgehende Astrologie, die in jener Zeit eine große Zahl von Anhängern hatte, das ist endlich der Parsismus, der sich auf den mannigfachsten Wegen Zugang zur abendländischen Kultur zu verschaffen wußte (vgl. S. 1). Die Stellung zur Astrologie ist rein kritisch und es werden ihr nur geringe Konzessionen gemacht, von der Stoa wird das Problem aufgenommen, die Lösungen sind im ersten Abschnitt von ihr, im zweiten vom Parsismus beeinflußt, ohne daß dadurch Plotins Selbständigkeit aufgehoben würde. Der Kampf gegen Gnosis und Christentum setzt sich, wenn auch scheinbar zurücktretend, mit aller Schärfe fort. Das letzte System ist antignostisch und antichristlich.[1])

2. Die Ordnung der dritten Periode.

Das Problem der Ordnung ist hier ein relativ einfaches. Porphyrius teilt die Schriften nach derZeit, in der er sie empfing, in zwei Abschnitte. Dem ersten gehören III 2 und 3 und III 5 an, während sich uns I 4 und V 3 als zur zweiten Periode gehörend herausstellten. Wir haben also zunächst nur über die Aufeinanderfolge von III 2 und 3 und III 5 etwas auszumachen. Nun läßt sich von III 2 und 3 zeigen:

I.) Die in diesen Büchern enthaltenen Rückbezüge erschöpfen sich in den vorhergehenden Büchern, und es ist kein Rückbezug auf III 5 vorhanden.

1. III 2, 1 A: *τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ διδόναι τοῦδε τοῦ παντὸς τὴν οὐσίαν καὶ σύστασιν ὡς ἄλογον καὶ ἀνδρὸς οὔτε νοῦν οὔτε αἴσθησιν κεκτημένου, δῆλόν που καὶ πρὸ λόγου καὶ πολλοὶ καὶ ἱκανοὶ καταβέβληνται δεικνύντες τοῦτο λόγοι.* Das geschah in VI 8, weiter in II 1 und II 9.

2.) III 2, 5 (176, 22): *καὶ οὐ γέγονε τὰ κακὰ διὰ ταῦτα, καὶ ὅτι χρῆται καὶ αὐτοῖς εἰς ὄφον, ἐπείπερ ἐγένετο, εἴρηται.* So suchte in der Tat II 9 das vorhandene Böse in die Harmonie des Universums einzuordnen.

3.) III 2, 7 (178, 15): *εἴρηται γὰρ ὅτι ἕδει καὶ ψυχὰς κινήσεις οἰκείας ἔχειν καὶ ὅτι οὐ ψυχαὶ μόνον, ἀλλὰ ξύμπαν ἦλθε.* Diese Stelle kann sich, wenn man das Vorhergehende

[1]) Vgl. „Plotin und die Gnosis", wo neues Material gebracht wird, welches beweist, daß sich der Kampf zu einem solchen gegen Gnosis und Christentum ausweitet, daß sich aber auch die Kritik an der genannten Sekte fortsetzt.

berücksichtigt, auf II 4, wenn man auch das Folgende hinzunimmt, auf IV 3, 11—17 beziehen, denn dort war eben auseinandergesetzt, daß die Seelen schon im Intelligiblen Verschiedenheiten empfangen, daß sie schon dort Körper annehmen.

4.) III 3, 4 (196, 29): *ἢ πολλάκις εἴρηται ὡς οὐ πρῶτα πάντα ἀλλ' ὅσα δεύτερα καὶ τρίτα ἐλάττω τὴν φύσιν τῶν πρὸ αὐτῶν ἔχει καὶ σμικρὰ μοπὴ ἀρκεῖ εἰς ἔκβασιν τοῦ ὀρθοῦ.* Für den ersten Teil des Satzes ließen sich viele Stellen der ersten und zweiten Periode anführen, ich nenne als die naheliegendsten nur II 9 A und VI 7 E, für den Schluß des Satzes vergleiche man III 2, 4 (175, 23).

II.) Es finden sich Vorausweisungen auf die folgenden Bücher, auch auf III 5.

1.) II 3 ist deutlich in III 3, 6 vorbereitet, überdies bezieht sich II 3 auf diese Worte zurück. III 2 und 3 muß also vor II 3 stehen.

2.) Es findet sich das Problem von III 5, das der Dämonen in III 2,3 (173, 29) und 11 (182, 30), ohne daß die Lösung von III 5 bekannt wäre.

3.) Es ließe sich auch beweisen, daß I 1 und I 8 dem Buche III 2 und 3 folgen müssen, das erste aus einem Hinweis im Buch II 3, das zweite aus dem Problem des Bösen; da das aber schon aus der porphyrischen Überlieferung folgt, so erübrigt sich hier der Beweis.

III.) Es finden sich in III 5 Nachwirkungen von III 2 und 3. So setzt sich die Unterscheidung der doppelten Vorsehung in dem Unterschiede der doppelten Aphrodite fort, so führt der dreifache Logos zu einer dreifachen Seele, und einem dreifachen Eros. Auch die Stufenfolge Gott, Dämon, Seele aus III 2, 3 und 11 kehrt III 5, 1 A wieder.

Da nun überdies III 2 deutlich eine neue Untersuchung einleitet: *ἐπισκέψασθαι προσήκει ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς λόγον λαβόντας* (1), so ist es sehr wahrscheinlich, daß III 5 erst später folgt.

Dann aber bleiben nur noch die 4 Schriften des zweiten Abschnittes übrig. Nun bezieht sich II 3 auf III 3,6 zurück, andrerseits steht II 3, wie aus II 3,16 A hervorgeht, sicher vor I 1.

Weiter heißt es I 1,5 (6, 15): *τὸ μὲν οὖν σῶμα τὸ τοιόνδε ὕστερον ἐπισκεπτέον.* Diese Betrachtung folgt im vorliegenden Buche nicht. Dagegen heißt I 8,4 A: *σωμάτων δὴ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν οὐ πρῶτον εἴη* und es wird eine kurze Auseinandersetzung über die Natur des Körpers gegeben, wie sich ja I 8 mit der Materie und dem Körper beschäftigt. Zu beachten ist dabei freilich, daß I 8,4 vom Körper überhaupt, I 1,5 vom *σῶμα τοιόνδε* spricht. Es wäre ja immerhin möglich, daß Plotin zu dieser Ausführung nicht mehr gekommen wäre. Nun aber erweisen sich die letzten Kapitel von I 1, besonders 9—12 als eine Überleitung zu I 8. Die allgemeine Tendenz, die Seele reinzuwaschen vom Bösen, ist hier wie dort dieselbe, und so wird in I 1 schon das Programm von I 8 aufgestellt. Es fehlen hier aber die weitergehenden Unterscheidungen von I 8. Es wird nur gesagt, daß das Zusammengesetzte frevelt (12), es wird aber nicht die Materie als das erste Böse vom zweiten Bösen unterschieden. Daß das eigentlich Böse auf die Materie übertragen werden soll, wird freilich schon angedeutet: *ἀλλ' αἴτιον τὸ ἐλλαμπόμενον* (12). Wenn I 8 vorausgegangen wäre, so würde sich die Untersuchung viel einfacher gestaltet haben. Auch sonst lassen sich Nachwirkungen von I 1 in I 8 nachweisen.

Also steht wahrscheinlich I 1 vor I 8. Da I 7 endlich in keiner der voraufgehenden Schriften vorausgesetzt wird, da es außerdem in dem völligen

Ermatten der Kraft und der Beschäftigung mit Todesgedanken sehr wohl als letzte Schrift möglich ist, liegt kein Grund vor, ihm diese Stellung zu nehmen.

Die wahrscheinliche Reihenfolge der dritten Periode ist also: III 2—3, III 5, II 3, I 1, I 8, I 7. Wir aber werden nur auf die wichtigsten Schriften, auf III 2—3 und I 8 genauer eingehen, da es uns nur auf die Grundzüge der Entwicklung ankommt, und die anderen nur hinzuziehen, soweit es nötig ist.

3. Der erste Abschnitt der dritten Periode.

Wir haben zu Anfang unserer Untersuchung die griechische Philosophie als Lehre vom Logos dargestellt, wir hätten auch die drei ersten nachchristlichen Jahrhunderte unter diesem Gesichtspunkt betrachten können. Denn der Logos ist auch der Zentralbegriff dieser Zeit; ich brauche hier nur an Philo zu erinnern, bei dem er Mittler zwischen Gott und Welt ist, und an den Zeitgenossen Plotins Origenes, bei dem sich der Logos in die Glieder, die er verbinden soll, hinein erstreckt und sie durchsetzt, so daß nichts Wesentliches von ihnen übrigbleibt.

Zu der selben Konsequenz kommt Plotin in seinem dritten System. Aus der Entwicklung des Logos in den früheren Perioden (vgl. S. 68 f.) will ich hier nur wiederholen, daß er in der ersten Periode von außen aufgenommen wurde und ganz zurücktrat, in der zweiten mit der Schau gleichgesetzt wurde und in IV 4 schon einen Anlauf zur Ausweitung über den Kosmos nahm. Jetzt aber rückt er in den Mittelpunkt. Deshalb eben jene Rückbildung der intelligiblen Begriffe, weil das logische Moment, der Logos in ihnen hervortritt und alles andere überwuchert. Das Eine wird jetzt eben die Einheit der Weltordnung oder des Logos, auch Geist und Seele sind Logos, ja die Seelen sind gleichsam seine Teile (III 2, 12 E und 18 E). So finden die intelligiblen Begriffe ihre Einheit in dem Begriff des Logos und es stehen sich nun nur noch Logos und Materie gegenüber, in die jener auch einzudringen sucht. Daher kann gesagt werden, daß der Logos Ursprung und alles Logos sei.

So ist die dritte Periode zunächst der Lösung nach Logoslehre, während sie dem Problem nach Theodizee ist. Dieses Problem teilt sich in III 2—3[1]) deutlich in 3 Hauptfragen: 1.) Wie kann das Böse existieren, wenn Gott die Welt geschaffen hat? 2.) Wie kann die menschliche Freiheit neben der göttlichen bestehen? 3.) Wie kann es Kampf, Vernichtung, Leiden Schuld-

[1]) Vgl. hierzu auch M. Wundt, a. a. O. S. 28 f.

loser, Glück Schuldiger geben, wenn eine Vorsehung über allen waltet?

Die Frage der Existenz des Bösen im Ganzen der göttlichen Vorsehung wird so beantwortet: das Böse ist nur ein Mangel des Guten, es ist also etwas Negatives und hat insofern keine Realität. Soweit es dennoch Realität zu haben scheint, ist es gebannt an die Materie, diese ist das Böse. So liegt es also außerhalb der Vernunft. Gott hat es gar nicht geschaffen, es hat vielmehr seinen Quell außerhalb seiner in der Materie. Da aber so ein offensichtlicher Dualismus eingeführt wird, so lautet eine zweite stoisierende[1]) Antwort: die Vernunft selbst erschafft das Böse (*ὁ λόγος τὰ λεγόμενα κακὰ αὐτὸς κατὰ λόγον ποιεῖ* III 2, 11), und zwar als Gegensatz zum Guten, es darf nicht nur Gutes, sondern es muß auch Böses, nicht nur Licht, sondern auch Finsternis existieren. Dieses Schwanken in den Antworten ist charakteristisch für den alten Plotin. Das gilt auch für das Problem der Freiheit. Zwar wird die Frage scharf gestellt: „Zwei Punkte sind es, wonach bei dieser Untersuchung gefragt wird, ob man auf den Schöpfer, wenn es einen solchen gibt, die Ursache der besonderen ethischen Beschaffenheit des einzelnen zurückführen muß oder auf das Geschöpf selbst oder ob man überhaupt keine Ursache davon zu suchen hat (III 3, 3)." . Aber die Antwort befriedigt wieder nicht, einmal sind unsere Handlungen der Vorsehung untertan, also ist Gott der Grund der ethischen Beschaffenheit des Menschen, andrerseits darf die Vorsehung nicht derart sein, daß wir nichts sind (III 2, 9). Konsequenter Weise müßte die Freiheit Gottes die Freiheit des Menschen aufheben. Jedoch diese Konsequenz will Plotin nicht ziehen und auch wiederum nicht dem Menschen eine völlige Freiheit lassen. Wenn es auch in meiner Macht steht, mich für dieses oder jenes zu entscheiden, so ist das doch der Wahl nach in der allgemeinen Ordnung mitbefaßt. Nicht außerhalb der Vorsehung liegt der Ursprung unserer Handlungen, und es soll die menschliche Freiheit dem Leben des Logos eingeordnet werden.

Kampf und Vernichtung muß es in der Welt geben, weil sich erst aus den Gegensätzen eine einheitliche Handlung aufbaut. Überdies gibt es für den Menschen keine wahrhafte Vernichtung, sondern sie ist für ihn nur ein Szenen- und

[1]) Cf. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II 1181, 1182, 1170.

Kostümwechsel. Die Sinnlosigkeit, daß ein guter Mensch leiden muß, während es Schlechten gut geht, wird dadurch gemildert, daß man äußeres Leiden und äußeres Glück nicht als wahrhaftes Leiden und Glück ansieht und die Schmerzen dieses Lebens als eine Strafe für die Sünden früherer Leben betrachtet. Was vom Standpunkt des Individuums aus sinnlos erscheint, kann für das Universum sinnvoll sein.

Man darf also die Welt nicht schmähen, denn sie ist eine Harmonie, eine Symphonie, zusammenklingend aus hohen und tiefen Tönen. Sie ist von Gott geschaffen, vollkommen und sich selbst genug, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in ihr ist, Pflanzen, Tiere, Götter, Dämonen und gute Seelen. Mag es auch einzelnes Häßliches geben, so ist doch das Ganze schön,[1]) ja es gibt nichts Schöneres als den Logos der Welt, und diese ist von allem Körperlichen das Schönste. Der Begriff der Natur weitet sich also hier aus zu dem des Kosmos und diese Ausweitung entspricht der des Logos. Die zugrundeliegende Naturanschauung ist aber die hellenische, der christlichen und gnostischen diametral entgegenstehend.

Das eigentliche Mittel der Lösung in diesen Untersuchungen ist der zu diesem Zweck umgestaltete Begriff des Logos. Er erstreckt sich zunächst über den ganzen Bereich des Universums und des Systems. Es gibt einen Logos im Geiste (III 2, 2, III 3, 5), einen in der Seele (III 3, 1) und einen in der Materie (III 3, 3). Er ist daher die eine Weltordnung (*ἁρμονία, τάξις, σύνταξις, διάταξις*), das eine Gesetz (*νόμος*), so daß die Logoi auch als *νόμοι* bezeichnet werden (III 2, 8). Er ist einmal der schöpferische Logos, der alles, Götter, Dämonen, Menschen und lebende Wesen erzeugt (III 2, 11), und zwar nicht auf einmal, wie die mosaische Schöpfung annimmt, sondern in einem ewigen Schaffen (ib. 13). Dabei gibt er sich charakteristischer Weise nicht, wie in VI 4—5 gelehrt wurde, allen seinen Geschöpfen ganz (III 2, 16), denn dazu sind diese zu verschieden.

Da aber das Böse und Schlechte in der Welt durch keine Dialektik hinweg disputiert werden kann und es nicht zu verstehen ist, wie die Vernunft etwas Vernunftwidriges erschafft, da andrerseits die Vernunft doch alles umfassen soll, so hilft sich Plotin mit der Unterscheidung eines schaffenden und umfassenden Logos (*λόγος ποιητικός- λ. συνάπτων* III 3, 4) und dem entsprechend einer oberen und unteren Vorsehung. „Der Logos

[1]) Cf. a. a. O. II 550.

ist einerseits schaffender Logos, andrerseits verbindet er das Bessere mit dem Gewordenen, und jenes ist die obere Vorsehung, der andere geht von der oberen Vorsehung als der zweite mit jener verbundene Logos aus, und es entsteht aus beiden jegliche Verflechtung und Gesamtvorsehung (III 3, 4)." Das Erlahmen der Schöpferkraft des Logos spiegelt nicht nur die subjektive Erlahmung des plotinischen Geistes wieder (wie anders lauteten die Ableitungsversuche der vorangehenden Perioden!), sondern hat seinen Grund in dem Wunsche, die menschliche Freiheit zu retten und Gott die Verantwortung für den Jammer des Daseins zu nehmen. Durch jene zweifelhafte Unterscheidung, welche wohl die Schöpferkraft des Logos, nicht aber seinen Herrschaftsbereich einschränkt, soll das erreicht werden. Wie aber kann der Logos etwas umfassen, das ihm wesensfremd ist? Muß dies ihm Wesensfremde nicht außerhalb seiner liegen? An einer Stelle wird das zugegeben, indem dreierlei unterschieden wird: 1.) das, was von der Vorsehung geschaffen wird, 2.) das, was der Vorsehung gemäß (*κατὰ πρόνοιαν*) geschieht, 3.) das, was weder von der Vorsehung bewirkt noch ihr gemäß getan wird (III 3, 5). Aber diese Unterscheidung ist inkonsequent, denn außerhalb des Logos, der alles umfassen soll, dürfte nichts liegen.

So schlägt denn eine andere Reflexion folgenden Gang ein. Die Harmonie des einen Logos erfordert zugleich die Disharmonie, denn weil Ordnung, Gesetz, Vernunft ist, deshalb ist zugleich Unordnung, Ungesetzmäßigkeit, Unvernunft (III 2, 4). Aus ganz Ähnlichem und Verwandtem würde kein Logos entstehen. Nein, nur dadurch, daß die Teile einander entgegengesetzt sind, entsteht eine Einheit (III 2, 16). Es ist eine Harmonie aus sich bekämpfenden Teilen (*ἁρμονίᾳ τῇ ἐκ μαχομένων* ib.), ja es ist ein Logos aus sich entgegengesetzten Logoi: *ἕνα λόγον ἐξ ἐναντίων λόγων* (ib.). Um den auf der Erde herrschenden Kampf verstehen zu können, muß ihn der Logos in sich aufnehmen. Nicht also nur die intelligiblen Begriffe fallen in ihm zusammen, sondern er nimmt auch die Grundstruktur der sinnlichen Welt in sich auf. Und so offenbart sich denn auch in diesem Begriff die Dialektik, die in allen anderen Begriffen hervortrat. Selbst den der Materie umschließt der Logos, wobei der alternde Denker die Alternative, ob die Materie von diesem erschaffen oder von ihm vorgefunden wird, nicht zu entscheiden wagt.

Wir sahen früher, daß der Ausgangspunkt des plotinischen Denkens der platonische Gegensatz von Materie und Form war; dieser Grundgegensatz tritt jetzt hervor, und man könnte die letzte Periode des plotinischen Denkens als einen Kampf zwischen Materie und Form oder Logos bezeichnen. Das erste Stadium des Kampfes, welches den ersten Abschnitt der dritten Periode bezeichnet, wird dann dadurch charakterisiert, daß trotz größerer Anerkennung der Materie dennoch der mit der Vorsehung und dem Weltgesetz identische Logos siegt, der in sich die entgegengesetzten Logoi der Dinge enthält, sich über alles erstreckt, das eine umfassend, das andere schaffend. So ist dieser Abschnitt der dritten Periode Logoslehre.

Das Buch III 5, auf daß ich hier nicht näher eingehe, steht völlig unter dem Einfluß dieser Lehre, was nicht nur die der Teilung des Logos entsprechende Teilung der Seele und des Eros offenbart, sondern auch der Umstand, daß der Eros selbst zum Logos wird, zwar nicht zu einem reinen, da er ein unbestimmtes und unlogisches Verlangen in sich trägt. So ist er ein Gemisch aus dem Logos, der nicht in sich blieb, sondern sich mit der Unbestimmtheit vermischte (*ἀλλὰ μιχθέντος ἀοριστίᾳ* III 5, 7). Da aber stutzt Plotin selbst über den Fortschritt, den seine Logoslehre mit diesem Satze macht, und er setzt hinzu, daß sich nicht der Logos selbst, sondern ein Abfluß aus ihm (*τοῦ ἐξ αὐτοῦ*) vermischt[1]). III 5 also wäre dem ersten Abschnitt der dritten Periode zuzurechnen.

4. Der zweite Abschnitt der dritten Periode.

Der Begriff des Logos tritt jetzt zurück, nachdem schon in III 2 und 3 seine Schöpfertätigkeit eingeschränkt war und er oder ein Abfluß von ihm sich in III 5 mit der Materie vermischt hatte. In II 3 heißen die intelligiblen Logoi schon nicht mehr schaffende, sondern wissende, welche Bezeichnung aus der Gleichsetzung des Logos mit der Vorsehung sehr wohl zu verstehen ist, und die Fähigkeit des Wissens eignet weniger den Logoi als der Seele.[2]) Der Logos in der Materie dagegen

[1]) III 5, 7 (214, 28) *μῖγμα δὲ ὢν ἐκ λόγου οὐ μείναντος ἐν αὑτῷ, ἀλλὰ μιχθέντος ἀοριστίᾳ, οὐκ αὐτοῦ ἀναχραθέντος ἐκείνῃ, ἀλλὰ τοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐκείνῃ.*

[2]) II 3, 16 (100, 31) *ἢ ὄντων μὲν τῶν λόγων, οὐχ ὡς ποιούντων δὲ ἀλλ' ὡς εἰδότων, μᾶλλον δὲ τῆς ψυχῆς τῆς τοὺς λόγους τοὺς γεννητικοὺς ἐχούσης εἰδυίας τὰ ἐκ τῶν ἔργων συμβαίνοντα αὐτῆς ἁπάντων.*

ist umgekehrt kein Denken und Schauen, sondern eine Kraft, die die Materie bewegt, nicht wissend sondern nur handelnd.[1]) Es verblaßt also die Schöpferkraft des Logos immer mehr; soweit der Logos bleibt, ist er nicht handelnd, sondern wissend, soweit er dagegen handelt, ist er unlogische Naturkraft. Es tritt jetzt der Begriff der Materie mehr hervor, und zwar geschieht das am deutlichsten in I 8.

Der Kampf zwischen Logos und Materie, der die letzten Schriften erfüllt und der jetzt in ein neues Stadium tritt, ist zugleich ein Kampf zwischen Licht und Finsternis, Gutem und Bösem. Diese drei Gegensatzpaare liegen übereinander, — der Logos ist das Licht und das Gute, die Materie die Finsternis und das Böse — ohne doch zu einer völligen Deckung kommen zu können. Denn der Gegensatz von Form und Materie ist wesentlich griechischen, der von Licht und Finsternis und Gutem und Bösem in der hier vorliegenden Form hauptsächlich orientalischen und vor allem iranischen Ursprunges.

Plotin wächst hier also in einen größeren historischen Zusammenhang hinein, indem sich aus dem Problem der Theodizee heraus die Materie mit dem Begriff des Bösen verbindet. Denn für den Parsismus entsteht die Welt aus dem Kampf eines guten und bösen Geistes. Aŋra Mainyu oder Ahriman ist die Ursache des Bösen, er schafft die bösen Sterne, schädlichen Pflanzen und bewirkt die bösen Worte, Taten und Gedanken des Menschen. So zerfällt die Schöpfung in 2 feindliche Lager, die sich gegenseitig bekämpfen und deren Ringen endlich mit einem Sieg des Guten endet. Mit diesen Gedanken, die der damaligen abendländischen Kultur durchaus vertraut waren, wie schon ein Blick auf Plutarch lehrt, setzt sich Plotin jetzt auseinander. Auf die Kritik an der auch vom Orient ausgehenden Astrologie in II 3 folgt jetzt die an dem Parsismus.

Um I 8[2]) zu verstehen, muß man es unter dieser weiten Perspektive betrachten: Auseinandersetzung mit der iranischen Kultur oder wie wir sehen werden, Eindringen iranischer Gedanken in das plotinische System. Zugleich freilich ist es ein Kampf gegen das Christentum, denn dort ist der Mensch von Natur böse, in der Sünde geboren und kann nur durch die Gnade einer überhimmlischen Macht erlöst werden.

[1]) II 3, 17 A.

[2]) Vgl. S. 83 f.

Dem widerspricht Plotin, denn ihm ist umgekehrt die Seele von Natur gut und kann nur nachträglich verdorben werden: *ψυχὴ δὲ καθ' ἑαυτὴν μὲν οὐ κακὴ οὐδ' αὖ πᾶσα κακή* (I 8, 4). Nicht wir sind der Ursprung des Bösen, im Gegenteil ist es vor uns. Freilich böse sind auch die Menschen, aber nicht der Natur nach. Der Glaube an das Gute im Menschen ist die eigentliche Religion Plotins.

Aber er schließt sich in dieser Ablehnung des Christentums doch nicht der griechischen Auffassung vom Bösen an. Denn dieser liegt bei aller Verschiedenheit der einzelnen Denker doch die Vorstellung der Irrealität des Bösen zugrunde. Dieses erscheint teils als Irrtum, Nichtwissen (*ἄγνοια, ἀμαθία*)[1]) teils als Krankheit und Schwäche der Seele, die aus der Disharmonie der Seelenteile entspringt[2]) und daraus, daß der Mensch seinen Begierden folgt; teils ist es durch das Wohnen der Seele im Körper veranlaßt; ja auch die Materie wird zum Grund des Bösen, das aber stets in der Seele des Menschen wohnt. Diese griechischen Gedanken, besonders ihre platonischen Elemente, wirken freilich auch hier nach, aber sie vermischen sich doch mit iranischen Spekulationen.

Indem sich nämlich der Logos mit dem Guten und die Materie mit dem Bösen deckt, ergibt sich jetzt entgegen dem früher erstrebten Monismus ein Dualismus, ein Ursprung für das Gute, einer für das Schlechte: *ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἡ μὲν κακῶν, ἡ δὲ ἀγαθῶν* (I 8, 6). So gewinnt die Materie als Schöpfer des Bösen eine größere Gewalt und Aktivität. Während sie im zweiten System nur Reflexionsprinzip, Spiegel und nichts als Spiegel war, in den nichts eintreten sollte, so soll sie jetzt über all das, was in sie einstrahlt, die Herrschaft gewinnen, es sich verähnlichen, indem sie ihm ihre eigene entgegengesetzte Natur gibt. Sie ist die Maßlosigkeit gegenüber dem Maße, das Unbegrenzte, Ungestaltete, stets Bedürftige entgegen dem Begrenzten, Gestalteten, Selbstgenugsamen, kurz sie ist stets unbestimmt, nirgends feststehend, alleidend, ungesättigt, gänzlicher Mangel (I 8, 3). Da sich nun der Logos und das Gute mit dem Intelligiblen, d. h. dem Seienden deckt, so bleibt

[1]) Prot. 360 B, 358 C.

[2]) Staat 436 ff.

für die Materie nur Raum im Nichtseienden, μὴ ὄν, welches aber bezeichnenderweise nicht schlechthinniges Nichtsein, sondern eben nur ein Anderssein ist.[1]) Als dieses Anderssein ist sie ein Bild des Seins (εἰκὼν τοῦ ὄντος ib.) und als das Gegenteil des Guten (ἐναντίον ἀγαθοῦ) das erste Böse oder Urböse. Und eben weil die Materie das Urböse wird, muß sie eine größere Macht ausüben als früher, denn indem sie sich mit den Logoi vermischt, wird sie die Ursache des Bösen und macht den Menschen böse. Durch die Gleichsetzung der Materie mit dem ersten Bösen wird dieses mit den Persern aus des Menschen Seele herausgenommen und zu einem Weltprinzip gemacht, wenn auch nicht zu einem bösen Geist oder zu einer bösen Weltseele, wie bei Plutarch und den Gnostikern. Die Materie ist genau wie der Ahriman Zoroasters Ursprung der Sünde. Sie wird zu einer Unterströmung der ganzen Welt, und es ist nur konsequent, wenn Porphyr den persischen Gedanken noch weiter nachgibt und nun von bösen Dämonen redet, denen er die Schuld an bösen Handlungen zuschreibt. Der plotinische Begriff des Urbösen ist ein merkwürdiges Beispiel einer Vermengung griechischer und iranischer Gedanken. Die im Anfang unserer Untersuchung gestellte Frage nach dem Zusammenhang mit dieser orientalischen Kultur erhält hier eine erste vorläufige Antwort.

Das Böse im Menschen, das wir Sünde nennen, wird dabei keineswegs geleugnet. Aber die Seele ist von Natur gut, eine Möglichkeit des Bösen entsteht erst, wenn sie nicht nach dem Sein, sondern nach dem Werden blickt; dann erfüllt nämlich die Materie die nicht in ihr befindliche, sondern bloß nach ihr blickende Seele mit dem ihr, d. h. der Materie, eigenen Bösen (4); sie verähnlicht sich die Seele, so daß sie mit Unbestimmtheit angefüllt wird. So dringt die Materie tatsächlich in den Logos ein, denn auch die Seele ist ja Logos. Das Böse liegt also eigentlich nicht in der Seele, sondern in ihrem Hinblicken auf das Werden, πρὸς γένεσιν ὁρᾶν (ib.), also in einer Beziehung auf etwas ihr Äußerliches, für die Seele selbst ist es zufällig (συμβεβηκός), ihr Wesen nicht berührend. Nur gemischt mit Maßlosigkeit ist sie böse. Durch die Materie also wird sie verdorben. Nicht der Leib etwa ist die Ursache des Bösen, sondern die dem Leibe zugrundeliegende Materie.

[1]) I 8, 3 (58, 22).

So wächst in diesen letzten Schriften die Ansicht von der Realität des Bösen und damit der Materie und dazu mögen sehr wohl die widrigen Erfahrungen der letzten Jahre beigetragen haben. Das Große aber ist, daß Plotin trotz allem den Glauben an das Gute im Menschen nicht verliert. Auch die letzte, schon von Todesahnungen erfüllte Schrift, I 7, klingt in diesem Gedanken aus: wie es für die Götter wohl Gutes gibt, aber kein Übel, so auch für die Seele, die ihre Reinheit bewahrt; bewahrt sie sie aber nicht, so ist nicht der Tod ein Übel für sie, sondern das Leben. Mit solchen Empfindungen kann nur eine reine Seele ihr Erdendasein beschließen.

Vergleichende Übersicht der Bücher.

I. Die wahrscheinliche genetische Folge.[1])	II. Die Enneadeneinteilung Porphyrs.	III. Die sog. historische Folge Porphyrs in der Kirchhoffschen Schreibweise.
1.	IV 7	II.
2.	IV 2	IV.
3.	I 2	XIX.
4.	I 6	I.
5.	I 3	XX.
6.	V 9	V.
7.	VI 9	IX.
8.	V 1	X.
9.	V 4	VII.
10.	V 2	XI.
11.	IV 8	VI.
12.	IV 9	VIII.
13.	III 4	XV.
14.	III 1	III.
15.	II 4	XVIII.
16.	VI 4—5	XXII.
17.	V 6	XXIII.
18.	II 5	XXIV.
19.	VI 1—3	XXXIX.
20.	V 5	XXIX.
21.	VI 6	XXXI.
22.	III 7	XL.
23.	VI 7	XXXV.
24.	II 9	XXX.
25.	IV 6	XXXVIII.
26.	IV 3—5	XXVI.
27.	III 6	XXV.
28.	II 1	XXXVII.
29.	II 7	XXXIV.
30.	III 8	XXVII.
31.	V 8	XXVIII.
32.	VI 8	XXXVI.
33.	I 5	XXXIII.
34.	I 4	XLI.
35.	V 3	XLIII.
36.	III 2—3	XLII.
37.	III 5	XLIV.
38.	II 3	XLVI.
39.	I 1	XLVII.
40.	I 8	XLV.
41.	I 7	XLVIII.

[1]) Hierzu ist für jede einzelne Ansetzung das im Text Gesagte zu vergleichen.

Übersicht über die in Porphyrius vita Plotini enthaltenen Daten.[1])

13. Jahr des Severus.	Herbst	204/5.	Geburtsjahr Plotins.
	„	231/32.	Erwachen des philosophischen Triebes. Beginn des 11jährigen Aufenthaltes in der Schule des Ammonius (c. 3).
	„	242/43.	39. Lebensjahr. Er schließt sich der Orientarmee des Kaisers Gordianus an.
	„	244.	Gordianus wird durch Philippus gestürzt. Plotin geht, 40 Jahre alt, nach Rom (c. 3). Beginn des 26 Jahre dauernden römischen Aufenthalts (c. 9 E).
3. Jahr des Philippus.	„	245/46.	Amelius kommt zu Plotin und bleibt 24 Jahre lang (Anfang und Ende eingerechnet) bis zum ersten Jahre des Claudius (Herbst 268/69) (c. 3 E).
1. Jahr des (Valerianus) u. Gallienus.	„	253/54.	Beginn der ersten schriftstellerischen Periode (c. 4).
10. Jahr des Gallienus.	„	262/263.	18. Jahr der Bekanntschaft mit Amelius (c. 4). Beginn der Bekanntschaft mit Porphyrius. 59. Lebensjahr Plotins. Abschluß der ersten schriftstellerischen Periode. Beginn der zweiten, die sich über dieses und weitere 5 Jahre, also bis in das 15. Jahr des Gallienus erstreckt.
15. Jahr des Gallienus.	„	267/68.	Abschluß der zweiten Periode, Beginn der dritten.
1. Jahr des Claudius.	„	268 69.	Fortsetzung der dritten Periode.
2. Jahr des Claudius.	„	269 70.	Schluß derselben. Plotins Tod.

[1]) Die angegebene Tafel beruht auf der gütigen Angabe des Herrn Prof. Dr. Dessau, Berlin, „daß die Kaiserjahre, nach denen in der Biographie gezählt wird, schwerlich die römischen, am 1. Januar beginnenden sind, da man im Bereich des römischen Kalenders nicht nach Kaiserjahren zählte, sondern entweder die am 1. Thot (29. oder 30. August) beginnenden ägyptischen oder die im Herbst beginnenden syrisch-mazedonischen".

Das System Plotins.

Allgemeine Charakteristik des Systems und der Methode Plotins.

Die Darstellung der Entwicklung Plotins ist beendet. Klar liegen die drei Perioden vor unseren Augen. Wollten wir an diesem Punkt abbrechen, so würde dennoch ein einheitliches Bild fehlen. Man kann darüber streiten, ob die griechische Philosophie den Begriff des Systems kennt, unleugbar aber sind die starken systematischen Tendenzen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Man denke nur an den Didaskalikos des Albinos, an die Gnosis des Valentinos und Basilides oder an Origenes. Jedenfalls gibt es keinen Philosophen derAntike und des frühen Mittelalters, der so systematisch gedacht hätte wie Plotin. Deshalb beruhigt sich unser Forschen nicht eher, als bis es das gedankliche System aufgezeigt hat, das seinen Schriften zugrunde liegt; es ist sich dabei wohl bewußt, daß diese Rekonstruktion eine Konstruktion ist, aber eine solche, die ihre Bestätigung im vorliegenden Material findet und die notwendig ist, um die philosophische Leistung Plotins zu ermessen. Es darf sich dabei weder auf die erste, noch auf die letzte Periode einstellen, denen beiden wichtige Begriffe fehlen, sondern es muß sich auf die zweite stützen und aus jenen nur das hinzunehmen, was zur Ergänzung unentbehrlich ist.

Das alexandrinische Weltschema liegt dem plotinischen System zugrunde, und wir bezeichneten als die Tat Plotins, daß er es zur Basis eines rein philosophischen Systems macht. In das Ab- und Aufstiegsschema wird die Mannigfaltigkeit der philosophischen Disziplinen eingeordnet, der Abstiegsbetrachtung unterliegt alles, was sich auf den Kosmos und seine Schöpfung bezieht, dem Aufstieg dagegen, was auf die Befreiung des Menschen Bezug hat, also Religionsphilosophie, Erkenntnislehre, Ästhetik, Ethik. Jeder einzelne Begriff, wie die Zeit, die Zahl, die Tugend muß sich diesem Schema einfügen; das eben ist das Zeichen einer systematischen Philosophie.

Durch die Zugrundelegung dieses Weltschemas wird das plotinische System ein Reihen- und kein zyklisches System. Im zyklischen System gibt es kein erstes oder letztes Element, weil ein jedes erstes oder letztes und keines wertvoller als das andere ist. Die Begriffe haben in ihm Systemcharakter, jeder spiegelt das Ganze, und man kann von jedem beliebigen Begriff zu jedem anderen gelangen; der Intention nach sollte Hegels System ein solches sein.[1]) Hier dagegen gibt es ein Erstes und ein Letztes, die deutlich als zwei getrennte Pole auseinander liegen. Die Begriffe haben einen eindeutig bestimmten Wert, d. h. sie verlieren an Kraft und Vollkommenheit, je mehr sie sich von dem Ausgangspol entfernen. Es herrscht anstelle der Koordination im zyklischen System die Subordination, das Gesetz der Stufenfolge des ersten, zweiten und dritten gilt, und das Erzeugte ist immer schlechter als der Erzeuger. Freilich, wie sich im zyklischen System stets Reihenmomente finden, — man denke an Hegel — so gibt es hier zyklische Momente. Der Weg führt vom Einen zur Materie und von der Materie wieder zum Einen; es ist also ein geschlossener Kreis, dessen Radius aber unendlich groß ist, so daß er als eine Gerade erscheint. Bedenkt man überdies, daß sich die sachlichen Bestimmungen des Einen und der Materie decken, so sieht man, daß die beiden Pole sich durch das Unendliche hindurch zusammenschließen. Das plotinische Reihensystem ist zunächst einreihig. Aber der eine Strahl, der zwischen den beiden Polen spielt, ist in sich reflektiert, so ist sein Weg einmal der des Abstiegs, dann der des Aufstiegs. Auch diese beiden Strahlen scheinen wieder zerlegt. Woher diese Zerlegung und damit die Mehrheit der Reihen stammt, ob sie abgeleitet oder übernommen ist und wie die Reihen zusammenhängen, darauf suchen wir vergebens eine Antwort. Tatsache aber ist, daß der Abstieg einmal als Prinzipienreihe, in der die Grundbegriffe abgeleitet werden, zweitens als logische Reihe, welche das logische Gerüst zum Weltaufbau bloßlegt, drittens als kosmische Reihe, welche die Prinzipien zu schaffenden Kräften im Weltaufbau macht, viertens als theologische Reihe, in der die Weltschöpfung als Werk der

[1]) Hegel, Logik. 1833 S. 65: „Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird."

Vorsehung und die Prinzipien als Stufenreihe von Geistern erscheinen, durchgeführt wird. Dem entspricht im Aufstieg 1.) die Religionsphilosophie, 2.) die Erkenntnislehre, 3.) die Ästhetik, 4.) die Ethik. So entsteht ein mehrreihiges System, aber auf der Basis einer Reihe: dieselben Grundbegriffe der einen Grundreihe kehren in allen philosophischen Disziplinen wieder, dadurch sind diese von Anfang an gebunden, sie können nur die vorhandenen Begriffe anders beleuchten und nichts wesentlich Neues hervorbringen. So erhält das System eine außerordentlich geschlossene Struktur, wie sie in neuester Zeit z. B. von Natorp erstrebt wird. Diese konsequente Durchbildung ist eine der Eigentümlichkeiten Plotins innerhalb des alexandrinischen Weltschemas: er gründet auf dieses Schema ein mehrreihiges Reihensystem, bei dem die Begriffe der einen Grundreihe durch sämtliche Glieder hindurchgehen.

Wie sich aus dem Alexandrinismus die Form des plotinischen Systems als Reihensystem ergibt, so folgt aus ihm ohne weiteres auch sein Transzendentismus. Denn eben jene hierarchische Unterordnung schließt schon den Transzendentismus ein, und deshalb konnte sich auch das Streben zur Immanenz, welches sich in VI 4—5 zeigte, nicht durchsetzen. Dieser Transzendentismus wird zugleich aus der griechischen Philosophie gespeist; schon bei Parmenides war das Logische dem Alogischen, bei Plato die Idee dem Sinnlichen, bei Aristoteles die himmlische der irdischen Welt transzendent. All das wird hier aufgenommen und zur Erzeugung des konsequentesten transzendenten Systems, das die Geschichte kennt, verwendet. Die Richtung des Systems deckt sich daher nicht mit der Entwicklungsrichtung der Welt, wie das bei Hegel der Fall sein soll, und will es auch nicht, nein, dem Transzendentismus entsprechend steht sie vielmehr, bildlich gesprocheu, auf der Entwicklungsrichtung der Welt, senkrecht. Sie bewegt sich gleichsam von einem außerhalb der Welt befindlichen Punkt auf das Geschehen zu, ohne es ergreifen zu können, da dieses in einer anderen Richtung unter ihr fortfließt. Nur in einem ganz kleinen Bereich entsteht ein Querschnitt durch das Seiende, der größte Teil des Systems schwebt in der Luft.

Aus dem Alexandrinismus folgt weiter der Dualismus, der besonders in der letzten Periode heraustrat, denn es sind zwei Pole vorhanden, und trotz aller Versuche, den einen aus dem

anderen abzuleiten, bleibt doch die ursprüngliche Zweiheit bestehen. Der Monismus ist wie eine Krone, die dem System aufgesetzt wird, der Dualismus aber zerreißt alles, er spaltet die Welt in eine intelligible und eine sinnliche, desgleichen die Seele, den Menschen, die Sonne, die Erde. Auch das knüpft an das Griechentum an, denn als Grundgegensatz erwies sich uns der griechische von Form und Materie.

Wir würden aber die Bezeichnung der plotinischen Philosophie als Neuplatonismus und das Überwiegen des griechischen Elements in ihr nicht verstehen, wenn die Zusammenhänge mit dem Griechentum keine stärkeren wären. Und sie sind es in der Tat. Anknüpfend an die parmenideische Identität von Denken und Sein proklamiert Plotin in V 9 seinen Standpunkt als Rationalismus. Das Denken ist ihm das wahrhafte Sein, und davor verblaßt das Sein der Sinnenwelt. Deshalb blieb auch im dritten System der Logos als das umspannende Prinzip übrig und es konnte heißen: der Logos ist Anfang, und alles ist Logos. Aber der Logos enthält stets das Andere seiner in sich. Denn er ist Logos am Alogischen; er kann nur an ihm und in ihm existieren. So steht dem platonischen Logos als der Form die Materie als das Formlose gegenüber, so verbindet sich die kantische Kategorie mit der alogischen Anschauung, selbst in dem absoluten Rationalismus Hegels bleibt neben und in dem alles beherrschenden Logos die Materie bestehen, und auch in Spinozas Brust hat neben der kalten Liebe des Logischen der mystische amor intellectualis dei Platz. Aber bei Plotin verknüpft sich mit größerer Klarheit Rationalismus mit Irrationalismus. Der Grund dieses letzteren ist einmal die religiöse Sehnsucht, andrerseits der Fortgang in der Reihe der Gründe; der Grund des Logos kann nicht selbst wieder ein Logisches sein, so wird zu einem Jenseits des Logos (ἐπέκεινα νοῦ) fortgeschritten. Die bewußte Vereinigung von Rationalismus und Irrationalismus ist Plotin eigentümlich.

Die Anknüpfung an Plato, die wir in Einzelheiten früher schon kennen lernten, stellt sich hier als ein Rückgang auf den platonischen Idealismus dar. Wir sahen, wie dieser Idealismus die mannigfaltigsten Wandlungen durchmachte, wie er in III 6 seine schärfste Ausprägung fand, wo die sinnliche Welt als Erscheinung an dem Spiegel der Materie entstand, und in III 8, wo die Welt ein Produkt der Schau wurde. Er ist aber

kein subjektiver, d. h. die Erscheinung ist keine solche im Menschen, sondern ein objektiver, die Idee ist das eigentliche Sein, das ὄντως ὄν. Man könnte diesen Standpunkt als Idealrealismus, den Abstieg als reale oder positive, den Aufstieg als ideale oder negative Philosophie im Sinne Schellings bezeichnen, jedenfalls liegt hier die in der Romantik wieder und wieder behauptete Identität des Idealen und Realen vor.

Wenn wir also die Besonderheit Plotins innerhalb des Alexandrinismus angeben sollten, so würden wir sagen: 1.) er macht das alexandrinische Weltschema zur Grundlage eines mehrreihigen Systems, bei dem eine Grundreihe durch alle Reihen hindurchgeht, 2.) er verkündet — auf die parmenideische Identität von Denken und Sein zurückgehend — eine Identität von Rationalismus und Irrationalismus und an Plato anknüpfend einen Irrealismus und entwickelt 3.) eine eigene Methode.

Man pflegt die Emanation als die Methode des plotinischen Systems zu verstehen, dergemäß einer Quelle eine Reihe von Emanationen entströmen. Aber dafür sprechen nur einige Bilder wie das Fließen und Überfließen, das Hervorbrechen gleich dem Glanz der Sonne usw., welche sich aber sehr wohl aus dem Zusammenhang mit den christlichen Emanationssystemen erklären. Im Grunde ist hier die Emanation schon dadurch unmöglich, daß das Eine nichts von dem, was es hervorbringt, enthalten oder verlieren soll. Sie ist nur eine mythische, keine sachliche Methode, sie gibt keine Auskunft über das Gesetz des Ausflusses und muß deshalb stets andere Momente einschließen. Überhaupt hat sie nur solange Sinn, als nur ein Prinzip gesetzt wird, sobald zwei Prinzipien oder Anfänge vorhanden sind, darf man nicht mehr von Emanation sprechen.

Die sachliche Methode ist in der Tat eine andere. Die Methoden der Reihensysteme haben eine gemeinsame Grundstruktur: zwei Pole stehen einander gegenüber; diese sind dialektische Begriffe, d. h. sie spalten sich in zwei entgegengesetzte Begriffe, und es wird nun zwischen je einem Momente des einen und einem des anderen eine Verbindung hergestellt. So entstehen zwei gegeneinander laufende Richtungen, welche sich wiederholt schneiden und dadurch die einzelnen Begriffe erzeugen. Bei Plotin entwickelt sich die Methode aus der Dialektik des Einen und der Materie. Das Eine enthält nicht

nur nichts, sondern auch alles, nicht nur Abstraktes, sondern auch Konkretes. Beide Momente treten auseinander, das Abstrakte bleibt dem Einen, das Konkrete zieht sich in der Richtung auf die Materie zurück. Andrerseits ist die Materie nicht nur das Konkrete, sondern ebensosehr das Abstrakte, ist sie doch das Nichtsein, das Leere. Es wiederholt sich also in ihr dieselbe Dialektik wie im Einen, und das Konkrete scheint die Materie wieder zu verlassen und sich in der Richtung auf das Eine zurückzuziehen; von hier aus gesehen erscheint es als das Vollkommene.[1]) Nun entsteht im Abstrakten des Einen die Sehnsucht nach dem Konkreten der Materie und im Abstrakten der Materie die Sehnsucht nach dem Vollkommenen des Einen. Als Schnittpunkt dieser beiden gegeneinander laufenden Richtungen ergibt sich ein jeder Begriff. Daher vollzieht sich seine Erzeugung in drei Schritten: 1.) dem Fortgang vom Abstrakten des Einen zum Konkreten der Materie (*πρόοδος*), 2.) der Reflexion dieses Strahles an der Materie, wodurch eine Umkehr, *ἐπιστροφή*, entsteht, 3.) dem Aufstieg vom Abstrakten der Materie zum Konkreten des Einen, der *ἀναγωγή*. Nach diesem allgemeinen Schema sollen sich die Begriffe erzeugen; es ist jedoch nur für den Abstieg erdacht, im Aufstieg werden keine sachlich-neuen Begriffe abgeleitet. Es herrscht also kein Panmethodismus wie bei Hegel, sondern nur die eine Seite des Systems steht unter der Herrschaft der Methode.

[1]) Wie sehr sich im Neuplatonismus die Konkretheit des ersten Prinzips mit der Vollkommenheit deckt, sieht man aus Proclus Inst. theol. c. XXVII: *πλῆρες ἄρα καὶ τέλειον ὑπάρχον τὰ δεύτερα ὑφίστησι ἀκινήτως καὶ ἀνελαττώτως.*

Die Prinzipienreihe.

Die Bildung der Prinzipienreihe hätte letzten Endes aus der Methode heraus zu geschehen. Da diese aber nur ein allgemeines Schema ist, das nichts Positives aus sich heraustreiben kann, so geht sie tatsächlich unter dem Einfluß historischer Zusammenhänge vor sich, und zwar in Reaktion gegen die natürliche Weltansicht, die von der Materie ausgeht und aus dieser Seele, Geist und Gott entstehen läßt, eine Auffassung, welche nach Plotins Meinung auch der Stoa zugrunde liegt und, wie er sagt, das Letzte zum Ersten (VI 1, 28) und Gott zur Materie in einer bestimmten Verfassung macht (ib. 27). Dieses Wort ist charakteristisch, denn es zeigt, wie Plotins Prinzipienreihe in einer Umkehr und einem Auf-den-Kopfstellen jener natürlichen Reihe entsteht.[1]) Nur dadurch ist die Aufeinanderfolge der plotinischen Prinzipien zu verstehen, die sonst ganz unverständlich bleiben würde. Dieses Auf-den-Kopfstellen finden wir in jedem Idealismus, wie schon Schelling bemerkt hat. De facto bildete sich ja auch hier die Prinzipienreihe von unten her, es wurde aufgestiegen zum ersten Prinzip und erst als dieses erreicht war, vollzog sich die Umkehr.

Hieraus verstehen wir die Ansetzung der Seele vor der Natur und des Geistes vor der Seele. Wenn wir aber nach den sachlichen Motiven fragen, die zur Ansetzung des Einen als ersten Prinzips führen, so sind das: 1.) der Trieb zu einer letzten umfassenden Einheit oder der monistische Trieb, 2.) das Streben zum Grunde, das die unendliche Reihe der Gründe in einem letzten Grunde zum Abschluß bringen möchte, 3.) der Wille zum Absoluten, der zu einem außerhalb aller Relationen stehenden Etwas vordringen will, 4.) die entwickelte religiöse Sehnsucht, die ihre Befriedigung nicht in einer Vielheit von Göttern, sondern nur in der Einheit Gottes findet.

---

[1]) V 5, 11 (191, 24) *ἃ γὰρ ἡγεῖταί τις εἶναι μάλιστα, ταῦτα μάλιστα οὐκ ἔστι. τὸ δὲ πρῶτον ἀρχὴ τοῦ εἶναι καὶ κυριώτερον αὐ τῆς οὐσίας· ὥστε ἀντιστρεπτέον τὴν δόξαν.*

Der monistische Trieb führt zum Einen selbst, *αὐτοέν*, zum reinen absolut Einen, das nicht durch Teilhabe Eines ist,[1]) also nicht zur Einheit der Vielheit, d. h. an und in der Vielheit, sondern zur Einheit, die die Vielheit außer sich hat. Aber ist eine solche überhaupt möglich, ist sie nicht nur eine leere Abstraktion? Wo existiert in der Welt ein Eines, das nicht zugleich ein Vieles und ein Vieles, das nicht zugleich Eines wäre? Die absolute Einheit ist nichts als die Homogeneität und Kontinuität des Vielen, abgerissen von ihrem natürlichen Mutterboden und emporgehoben in einen luftleeren Raum, eine Totgeburt. In der Tat aber bleibt in ihr die Vielheit, wenn auch nicht aktuell, so doch potentiell, wie andrerseits auch in der Vielheit die Einheit bleiben muß. So wird das Eine die unendliche Einheit, die nur einmal existiert, oder das Einzige, *μοναχόν*.[2])

Während der monistische Trieb zur Ansetzung des Einen als ersten Prinzips führt, macht der Trieb zum Grunde es zum Prinzip (*ἀρχή*), zur Ursache (*αἰτία*), zur ersten Ursache (*πρῶτον*), zur Quelle und Wurzel des Alls. Alles, was existiert, hat den Grund seiner Existenz in ihm; würde man das Eine aus der Welt herausnehmen, so würde den Dingen ihre Existenz genommen. Dadurch wird sein Sein dynamischer Natur, es ist die *δύναμις πάντων*,[3]) und auf dieser Kraftnatur beruht auch seine Unendlichkeit. Da jedoch die Kraft den Sinn einer leeren Möglichkeit nahelegt, so wendet Plotin lieber den Ausdruck Energie an. Das Eine als Grund ist Energie, reine Tätigkeit,[4]) ja es ist Energie vor Sein und Substanz ohne Substanz. „Auch ist nicht zu befürchten, daß wir die erste Tätigkeit (*ἐνέργεια*) ohne Wesenheit setzen, sondern eben dieses ist gleichsam als Hypostase zu setzen. Setzt aber jemand eine Hypostase ohne Tätigkeit, so wird das Prinzip mangelhaft und das vollkommenste von allen unvollkommen sein. Und wenn jemand die Energie hinzufügt, so hält er die Einheit nicht aufrecht. Wenn nun die Tätigkeit vollkommener als die Wesenheit ist, das Vollkommenste aber das erste ist, so wird die Tätigkeit das erste sein (VI 8, 20).“ Das Eine als Grund ist also Tätigkeit, Schaffen, Handlung, es findet darin seine eigentliche Grundlegung, *ὑπόστασις*.

[1]) V 5, 4 *τὸ μὴ μετοχῇ ἕν*.
[2]) VI 8, 7 (423, 26).
[3]) V 1, 7 (148, 26); III 8, 10 A.
[4]) VI 7, 18; VI 8, 12.

Mit dem Trieb zum Grunde mischt sich der zum Absoluten; das Eine als letzter Grund ist schon das Absolute, denn dieses soll dasjenige sein, welches nur von sich selbst abhängt und sich selbst zu Stand und Wesen bringt. Als Absolutes steht es außerhalb aller Relation: „Man muß es überhaupt außerhalb aller Beziehung setzen; denn es ist, was es ist, auch vor den Dingen; sondern wir doch auch das Sein von ihm ab, also auch irgendwelche Beziehung auf das Seiende.“[1]) In dieser Erhabenheit über alle Relation und alles Relative ist das Eine etwas an sich Seiendes, in sich Bleibendes, Selbstgenugsames, nichts Bedürfendes,[2]) Ehrwürdiges, Vollkommenes. Das Gute wird es genannt. Als Grund des Seienden aber muß es jenseits der Substanz, jenseits des Seins (ἐπέκεινα οὐσίας) liegen. Was Plato von der Idee des Guten nur andeutete, das wird hier mit voller Bestimmtheit durchgeführt, das Absolute liegt jenseits des Seins. Es ist das eine der merkwürdigsten Theorien des Absoluten, die die Geschichte hervorgebracht hat. Stets bemühte man sich, entweder das Seiende, das Konkrete selbst in seiner Absolutheit zu fassen, oder aber, wenn man das Absolute außerhalb des Seienden fand, so machte man es zum wahrhaften Seienden, ὄντως ὄν, und entwertete das gegebene Seiende, indem man es für ein Trugbild, für ein Schattenreich erklärte. Hier wird dieselbe Entwertung der Sinnenwelt vollzogen und die intelligible Welt als das wahrhaft Seiende bezeichnet, das Absolute aber deckt sich nicht mit dem wahrhaft Seienden der intelligiblen Welt, sondern ist ihr Grund und daher jenseits des Seins. So kann das Eine als Nichtsein, (μὴ ὄν,[3]) οὐκ ὄν,[4]) οὐκ οὐσία),[5]) ja als Nichts, οὐδέν, bezeichnet werden. Man denke: das Vollkommenste in der Welt hat nicht einmal Sein, von jedem Stein wird es an Seinswert übertroffen. Dieser Begriff des seinslosen Absoluten folgt aus dem Begriff des Grundes, denn der Grund muß das, was er begründen soll, zunächst aufheben. So zerfließt das Seiende am Begriff des Grundes.

Nun aber ist es nicht möglich, das Sein gänzlich vom Absoluten fernzuhalten. Denn wenn man das Absolute ohne Sein setzt, so versteht man sich selbst nicht mehr. Das Sein als Hypostase muß Sein enthalten, oder ist eine Hypostase ohne Sein denkbar? Dem Sein des Absoluten ist die Konkretion

[1]) VI 8, 8. [2]) VI 9, 6. [3]) VI 9, 5. [4]) V 2, 1. [5]) V 5, 6.

fernzuhalten,[1]) es ist das Ungeformte, Gestaltlose, Unbestimmte (ἄπειρον, ἄμορφον, ἀνείδεον).[2]) So herrscht hier eine Identität von Sein und Nichtsein.

Die Bedeutung der Transzendenz des Absoluten erfassen wir besser noch in jenem wieder und wieder gebrauchten Ausdruck: jenseits des Denkens, ἐπέκεινα νοῦ. Dieser drückt nämlich auf prägnantere Weise dasselbe aus wie das „jenseits des Seins". Für Plotin besteht ja, wie wir wissen, die parmenideische Identität vom Denken und Sein. Indem sich also das Absolute über das Sein erhebt, überschreitet es zugleich das Denken; deshalb ist das Absolute das Nichtseiende, weil das Sein an das Denken gekoppelt ist und sich das Absolute noch über das Denken emporheben soll.

Das ist ein Grundgesetz des Rationalismus: indem er das Sein in das Denken auflöst, wird ihm das Nichtsein der letzte Grund des Seins. So wird bei Plato das μὴ ὄν im Sophisten die umfassendste der Kategorien, und im Staat steht die höchste Idee jenseits des Seins. So beginnt Hegel mit dem Nichts, das „dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe ist, was das reine Sein ist". Und daß der letzte Grund des Seins im Rationalismus stets die leere Form des Logischen selbst, die leere Einheit des Bewußtseins ist, sieht man aus folgenden Worten Hegels: „Dies reine Sein ist die Einheit, in die das Wissen zurückgeht." „Oder indem das reine Sein als die Einheit zu betrachten ist, in die das Wissen, auf seiner höchsten Spitze der Einigung mit dem Objekte, zusammengefallen, so ist das Wissen in diese Einheit verschwunden und hat keinen Unterschied von ihr und somit keine Bestimmung für sie übrig gelassen."[3]) Bei Plotin ist das Wissen genau so in dem Einen verschwunden, nur daß dies Verschwinden nicht mit den gleichen Worten beschrieben wird. Dennoch wird es in der Religionsphilosophie als der Erklärungsgrund zweier Thesen hervortreten: 1.) der These, daß wir Gott finden sollen, indem wir uns in unser eigenes Innere versenken, und 2.) des Satzes, daß Gott eine Art Denken (ὑπερνόησις) und ein Wille und damit doch wohl Bewußtsein beigelegt wird.[4]) Und endlich trat

[1]) Vgl. VI 8, 8.
[2]) VI 7, 32 und 33. VI 9, 3.
[3]) Hegel, Logik, 1833, S. 66 u. 67.
[4]) VI 8.

er schon in der Entwicklung Plotins hervor; es bildete sich nämlich der Begriff des Einen wie der des Geistes von der Seele her, und diese war ursprünglich die Trägerin der Einheitsfunktion. Aus den Grundannahmen des Rationalismus entwickeln sich unter den verschiedensten Bedingungen die gleichen Resultate.

Als oberhalb des Rationalen stehend ist das Eine irrational. Es steht daher auch jenseits der Erkenntnis, es ist unsagbar, unaussprechlich. Die Einsicht, daß das Irrationale der Grund des Rationalen sei, ist vorhanden, der Begriff des Irrationalen selbst aber bleibt inhaltsleer.

So ist das Eine die Einheit von Sein und Nichtsein, von Rationalem und Irrationalem, von Allem und Nichts. Es ist „nichts, weil das Seiende später ist, alles, weil alles aus ihm stammt.“ [1]) Es ist ein durch und durch dialektischer Begriff, und diese Dialektik ergibt sich aus dem Begriff des Grundes; denn aus einem Grunde läßt sich nichts ableiten, was nicht schon in ihm enthalten ist, also ist alles das, was aus ihm folgt, in ihm; indem er sich aber eben diesen Folgen als ein anderes gegenüberstellt, ist er nichts, also ist er alles und nichts. So können alle Aussagen in ihr Gegenteil umschlagen: das Eine sollte oberhalb jeder Relation stehen und ist dennoch nur in Beziehung zu dem aus ihm Entstehenden erdacht, es sollte unsagbar sein, und es wurden ihm doch die mannigfachsten Bestimmungen beigelegt.

Dieser dialektische Begriff, der in seinem Kern identisch ist mit dem hegelschen Begriff des reinen Seins, nur daß Hegel diesen immanent, Plotin transzendent denkt, müßte sich selbst aufheben und es dürfte über ihn nicht hinausgegangen werden. Daher haben sich denn auch alle Ableitungen des Geistes aus dem Einen, die wir hier nicht noch einmal wiederholen wollen,[2]) als Scheinableitungen erwiesen, sie blieben trotz aller Anrufungen Gottes ein Wunder. Und so war in der Entwicklung der Begriff des Geistes eher da als der des Einen, sie entstanden letztlich beide durch denselben Abstraktionsprozeß, ihre Entwicklung setzte bei der Seele an. Die Einheit des Bewußtseins, die wir beim Einen nur erschließen konnten, tritt beim Geiste als das Selbstbewußtsein hervor.

---

[1]) VI 7, 32. [2]) S. 149 f.

Der Schein einer Ableitung kann nur dadurch entstehen, daß der Geist ein dialektischer Begriff wird. Dieser dialektische Charakter des Geistes offenbart sich schon in der Identität von Denken und Sein. Es ist das eigentümlichste Schauspiel, das uns die Geschichte der Philosophie bietet, daß die Entdeckung des Geistes jedesmal zu einer Zerreißung der Welt führt. Die drei großen Philosophien der Geschichte, die indische, die griechische, die deutsche legen dafür Zeugnis ab. Der Geist bezeichnet sich als das eigentlich Seiende und Wertvolle, aber obwohl er die Welt negieren will, muß er sie doch als das andere seiner bestehen lassen; so bleibt den Indern neben der raum-zeit-losen Brahmanwelt die raum-zeitliche Majawelt, Parmenides neben der Welt der Wahrheit die der δόξα, Plato neben dem Reich der Ideen das Reich des Werdens, bei Kant neben der Welt des Bewußtseins das Ding an sich, bei Hegel neben der Geisteswelt das Konkrete als das Andere des Geistes erhalten. Zwei Welten entstehen überall, eine geistige und eine materielle.

So soll auch hier der Geist das wahrhaft Seiende, das ὄντως ὄν sein.[1]) Es ist, als spräche der Geist zum Konkreten: „Du bist das Seiende, nun gut, so bin ich das seienderweise Seiende, d. h. dein Wesen, deine wahrhafte Substanz.“ Das sinnliche Sein ist Werden, Geburt und Tod, das geistige dagegen ist die ruhende Substanz in der Erscheinungen Flucht.

Nichts anderes bedeutet zunächst die Identität von Denken und Sein, als daß der Geist das wahrhaft Seiende ist. Nur das ist in Wahrheit Sein, was Denken ist, also sind Denken und Sein identisch. Es sollen so zwei Begriffe, die wesentlich verschieden und einander entgegengesetzt sind, zur Deckung gebracht werden; schon diese Forderung ist dialektisch, deshalb ergibt sich jedesmal in der Geschichte, wo sie auftritt, wie z. B. in der eleatischen Schule, bei Plato, bei Hegel und auch hier eine Dialektik. Eben aus dem dialektischen Charakter dieser Einheit erklärt sich das Schwanken, welches wir in der Entwicklung Plotins fanden, indem zunächst in V 9 das Sein vor dem Denken da sein sollte,[2]) während in VI 1—3 das Denken vor das Sein trat und dieses jenes aus sich heraus „setzen“ wollte,[3]) später dagegen der Ausgangsstandpunkt wieder eingenommen wurde.[4]) Die Identität von Denken und Sein erhält

[1]) V 9. [2]) S. 140. [3]) S 177. [4]) S. 183.

ihre Prägnanz als Identität von Sein und Grund: *ὥστε ἓν καὶ τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ τὸ αἴτιον* (VI 8, 14). Auch diese Identität ist im wesentlichen dialektisch, denn das Sein ist ursprünglich nicht der Grund, sondern das zu Begründende. Wenn also das Sein mit dem Grund identifiziert wird, so bedeutet das, daß der Grund mit dem ihm Entgegengesetzten zusammenfällt. Als Grund erhält der Geist ein dynamisches Sein, er wird selbst als Kraft, *δύναμις*,[1]) bezeichnet oder als Energie[2]) und ist gemäß dieser Kraftnatur durch keine Schranke des Raumes gebunden, ist vielmehr überall ganz gegenwärtig.

Wer den dialektischen Charakter des Geistes in der Identität von Denken und Sein und in der von Grund und Sein noch bestreiten wollte, müßte ihn doch in der Identität von Rationalem und Irrationalem, die hier unzweifelhaft vorliegt, anerkennen. Der Geist geht nämlich keineswegs im Denken auf, vielmehr besteht in ihm eine irrationale Grundströmung, die als Bewegung zum Guten,[3]) als unbestimmtes Sehen, *ἀόριστος ὄψις*,[4]) *ἀτύπωτος ὄψις*,[5]) ja als liebender Geist, *νοῦς ἐρῶν*,[6]) bezeichnet wird. In den Ableitungen des Geistes erwies sich diese Grundströmung sogar als sein ursprünglicher Untergrund; zunächst bestand die unbestimmte Schau, die erst dann bestimmt wurde. Das Denken des Geistes aber ist in kantischer Terminologie nicht sowohl Verstand als Vernunft. Das Denken des Verstandes, das Verknüpfen und Trennen, Urteilen und Schließen nennt Plotin zweites Denken; das Denken des Geistes dagegen ist Denken der Vernunft, Denken seiner selbst, erstes Denken, ihm eignet das Selbstbewußtsein.

Nun verstehen wir auch, daß sich im Geiste selbst Unterschiede herausbilden, daß sich die Einheit von Denken und Sein als die von Rationalem und Irrationalem spaltet in *ὄν*, *νοῦς*, *ζῷον*.[7]) Die Unterscheidung von Sein und Geist begreifen wir, denn sie entspricht den eben genannten Unterscheidungen, das *ζῷον* aber ist die lebendige Einheit beider, wie in jeder Dialektik sich Thesis und Antithesis in der höheren Einheit der Synthesis aufheben. Aber diese Dreiteilung hat hier noch eine andere Bedeutung. Der Geist im weiteren Sinne — wir müssen ihn von jenem *νοῦς* unterscheiden, der nur ein Moment an oder in ihm ist — ist dem Einen gegenüber nicht nur ein Vieleines

[1]) V 9, 4; VI 4—5. — [2]) V 6, 5; II 9, 1; I 8, 2. — [3]) V 6, 5. — [4]) V 4, 2. — [5]) V 3, 11. — [6]) VI 7, 35. — [7]) VI 6, 8.

oder Alleines, sondern er muß die ganze Mannigfaltigkeit der sinnlichen Welt, die er entwertete, in sich aufnehmen. Er muß sich auswachsen zur geistigen Welt, zum Kosmos noëtos. Da nun aber nicht alles in gleicher Weise vergeistigt oder rationalisiert werden kann, so bilden sich eben jene drei Momente als Stufen innerhalb des Geistes aus; wir werden später sehen, wie sie dazu dienen, der sinnlichen Welt einen Halt zu bieten. Der Geist kann prinzipiell alles in sich aufnehmen, er geht ein in die Welt und diese in ihn. Es gibt kaum ein System der Weltgeschichte, in dem der Geist eine so umfassende Rolle spielt. Von hier aus gesehen ist die plotinische Philosophie Geistesphilosophie, Geist im objektiven Sinne als Geist der Welt verstanden. Ja man könnte fast sagen: das Eine ist nur die leere Einheit des Geistes, der Geist ist das erste Prinzip.

Wenn das Eine als Ursprung gesetzt wird, so ist das ein Mysterium, das letzten Endes kein Mensch begreifen kann, wenn dagegen der Geist Anfang wird, so ist damit ein reales Prinzip zum Ursprung gemacht. Das läßt sich verstehen. Nun ist der Geist der eigentliche Schöpfer oder Demiurg.[1])

„So also beschaffen wie jenes (d. h. das Eine) bringt er das Gleiche hervor, indem er viele Kraft ausströmen läßt . . . und diese aus seiner Wesenheit stammende Wirksamkeit ist Seele.“[2]) An keinem Punkte wird es so deutlich, daß alles auf dem Kopfe steht, wie hier. Daß der Geist aus der Seele als das Resultat psychischer Prozesse entsteht, würden wir begreifen, wie aber aus dem seiner selbst bewußten Geiste die Seele, wie aus dem Selbstbewußtsein das Bewußtsein entspringen soll, das ist wieder schlechthin ein Wunder. Nur weil der Geist aus der Seele entsprungen war, haftet ihm noch der Charakter des Seelischen an. Die Seele ist daher gleichsam ein Moment an ihm, und die ganze Ableitung läuft darauf hinaus, daß dieses Moment abstraktiv als ein gesondertes betrachtet wird. Indem sie aus dem Intellekt abgeleitet wird, entsteht sie als intellektuelles, logisches Gebilde, als Logos des Geistes, und als solcher ist sie gleichsam ein Geist, aber einer, der ein anderes sieht: οἷον νοῦς, ἀλλ' ὁρῶν ἄλλο,[3]) also der auf sich selbst blickende Geist ist Geist, der auf ein anderes blickende ist Seele. Daher enthält sie auch dieselben Grundbegriffe wie jener, aber löst sie aus ihrer unmittelbaren, unschöpferischen Bindung und macht

[1]) V 9, 3. — [2]) V 2, 1 — [3]) III 8, 6.

sie frei zum Eintritt in den Weltprozeß. Als schaffender Logos wird sie zum eigentlichen Weltschöpfer. Zugleich tritt sie als Seele des Universums zwischen die beiden Welten als Mittlerprinzip, sie muß den Geist hinabgeleiten zur Welt und die Welt hinaufführen zum Geiste.

Wie sie dies durchführt, wie sie insbesondere die Natur erschafft, werden wir später sehen; hier läßt sich ihr Begriff wie der der Natur noch nicht zu einer letzten Klarheit bringen, wohl aber der der Materie. Die Materie ist der zweite Grundpfeiler des plotinischen Systems, die der Tendenz nach freilich von den über ihr stehenden Prinzipien erzeugt werden soll,[1]) in der Tat aber von Anfang an neben dem Einen steht; sie ist, wie wir sahen, das letzte der Prinzipe, der Reflexionspunkt des Systems, der Endpunkt des Abstiegs, der Umkehrpunkt und der Anfang des Aufstiegs.[2]) Sie ist die Finsternis, der gegenüber die vorangehenden Prinzipien das Licht sind: *διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς λόγος*[3]). Die formenden Prinzipien werden also, wie wir das auch in der dritten Periode beobachteten, im Begriff des Logos und in dem des Lichtes zusammengefaßt, die Materie aber wird der Spiegel, in dem die Bilder der Erscheinungswelt entstehen.

Sie ist das Andere,[4]) das Andere des Einen, von dem der platonische Parmenides sprach, das *ἕτερον τοῦ ἀγαθοῦ*,[5]) das Nichteine (*μὴ ἕν*),[6]) aber mehr noch das Andere des Logos: ein Schatten und ein Abfall vom Logos.[7]) Das ist wörtlich zu nehmen, die Materie ist der Schatten des Logos oder des Bewußtseins[8]) im Realen, ein Abfallprodukt des Begriffes. „Was sie (die Vernunft) am Ganzen und Zusammengesetzten denkt mitsamt seinen Eigenschaften, das löst sie auf und trennt sie, und was der Begriff übrigläßt, das denkt sie auf undeutliche Weise als undeutlich, auf dunkle Weise als dunkel, ja sie denkt es ohne zu denken.“[9]) In der Analysis des Denkens ergibt sich die Materie als ein Restprodukt, sie ist der große Rest, den der Rationalismus bei der Erklärung der Welt zurückläßt.

Sie ist nicht ohne weiteres das Leere, das Qualitäts-, Quantitäts-, Gestalt- und Körperlose, die Unbestimmtheit, vielmehr

[1]) z. B. III 4, 1. — [2]) Vgl. S. 203 f. — [3]) II 4, 5. — [4]) II 4, 5; III 6, 15 — [5]) III 2, 5. — [6]) VI 5, 8. — [7]) VI 3, 7. — [8]) II 4, 12 wird der Handelnde als Materie für seine Taten bezeichnet; nach moderner Ausdrucksweise wäre also die Einheit des Bewußtseins die Materie, und wir verstehen, wieso sie in die Außenwelt projiziert werden kann. — [9]) II 4, 10.

ist sie ursprünglich das Konkrete; so enthält sie zwei Pole, das Konkrete, aus dem sie durch Abstraktion gebildet ist, und das Leere, das nach Vernichtung von jenem übrigbleibt. Sie ist ein durch und durch dialektisches Gebilde, das sich selbst aufheben müßte. Sie enthält alles, steht in Beziehung zu allem und ist wiederum entblößt von ihm,[1]) sie ist nichts, *οὐδέν*.[2]) Sie ist ein Seiendes[3]) und dennoch tatsächlich Nichtsein,[4]) nicht nur ein *μὴ ὄν*, sondern *οὐκ ὄν*.[5]) Sie ist nicht Begriff[6]) und also alogisch und dennoch Begriff, ein letzter Begriff,[7]) der nicht weiter in Unterbegriffe geteilt werden kann.[8]) Plotin selbst übt die beste Kritik an ihm, indem er ihn als Lüge[9]) oder als geschmückten Leichnam, *νεκρὸν κεκοσμημένον*, bezeichnet.[10]) Der Rationalismus landet eben letzten Endes bei einer Unwahrhaftigkeit; indem aber seine Stütze eine Lüge ist, enthüllt er selbst seine innerliche Schwäche.

Wenn wir nunmehr unseren Blick vom letzten der Prinzipe zum ersten zurückgehen lassen, so erkennen wir: das Eine erstreckt sich durch alle hindurch, es ist im Geiste, in der Seele, in der Natur, ja sogar in der Materie gegenwärtig, ist doch auch diese eine,[11]) einfach,[12]) einzig, unendlich, kontinuierlich,[13]) umgekehrt ist auch die Materie in allen Prinzipien bis hinauf zum ersten. So laufen in der Tat zwei Linien gegeneinander, die eine vom Einen zur Materie hinab, die andere von der Materie zum Einen hinauf. Aber wir behaupten an dieser Stelle mehr: im Einen finden sich nicht nur dieselben sachlichen Bestimmungen wie in der Materie, sondern ganz dieselbe Dialektik, auch das Eine ist Sein und Nichtsein, Alles und Nichts; das Eine ist also dasselbe Prinzip wie die Materie, nur daß es als Seinsgrund, die Materie als Erscheinungsgrund (*αἰτία τοῦ φαίνεσθαι* III 6) gesetzt ist. Lediglich aus der verschiedenen Ansetzung erklärt sich die Verschiedenheit; das Eine als Seinsgrund ist das Vollkommene, es ist die aktive Möglichkeit, welche zu ihrer Durchführung der formalen Elemente nicht ermangeln kann, die Materie dagegen als Erscheinungsgrund ist die passive Möglichkeit, nur in der letzten Periode erhielt auch sie aktivere Bedeutung. So schließen sich das erste und das letzte Prinzip gleichsam durch die Unendlichkeit hindurch zusammen.

[1]) II 4, 8. — [2]) II 5, 4. — [3]) II 4. 12. — [4]) II 5. 5. — [5]) II 4, 16. — [6]) II 4, 6. — [7]) V 8, 7. — [8]) VI 2, 22. — [9]) III 6, 7. — [10]) II 4, 5. — [11]) II 4, 8 A. — [12]) III 6, 9. — [13]) II 4, 8.

Die logische Reihe oder die Kategorienlehre.

Die Emanation war nicht die Methode des plotinischen Systems, aber auch diejenige, welche sich als die wahre herausstellte und deren metaphysische Struktur wir aufwiesen, gewährte keine letzte Befriedigung, denn das metaphysische Bild muß schließlich eine logisch-begriffliche Ausprägung erhalten. Das geschieht jetzt. Der Gang vom Einen zur Materie erscheint als logischer Prozeß, in den die Prinzipien des Geistes, der Seele und der Natur ihrer begrifflichen Seite nach hineingezogen und dessen Momente sie werden. So wird der Logos ebenso wie bei Philo und in der ganzen frühchristlichen Philosophie das Band, welches Gott und die Materie verbindet. Aber er dringt zugleich in die Begriffe, zwischen denen er vermitteln soll, ein, so daß nichts Wesentliches von ihnen erhalten bleibt.

Wir kommen also zu Plotins Logik[1]) oder zu seiner Kategorienlehre. Ihre historische Stellung in der Geschichte der Kategorienlehre steht hier nicht zur Debatte, obwohl sie sich mit den platonischen, aristotelischen und stoischen Lehrmeinungen aufs eingehendste auseinandersetzt und dabei scheinbar zu einer schon von Philo geübten Zuweisung der platonischen Ideen zur Sphäre des Intelligiblen und der aristotelischen Kategorien zur Sphäre der sinnlichen Welt kommt. Das Ausgehen von überliefertem Gut ist unbestreitbar, aber dennoch werden die platonischen *μέγιστα γένη* wesentlich umgestaltet und die aristotelischen Kategorien in verschiedenen Anläufen radikal zersetzt. Die Kategorien selbst werden subordinierte Stufen in einem einheitlichen Prozesse, die sich eben durch diese Subordination differenzieren.

Dieser Prozeß nimmt seinen Ursprung in der Dialektik des Einen, welches sich als leere Form des Logischen, als Einheit des Rationalen und Irrationalen herausstellte. Denn es enthielt

[1]) Vgl. aber auch die Erkenntnislehre S. 299.

ja in sich den Logos, wenn auch nur „Über"-Denken. Und sollte es denn nicht Möglichkeit (δύναμις) und Wirklichkeit (ἐνέργεια), vollkommene Ruhe und Anfang zur Bewegung, das mit sich Identische und die potentielle Vielheit, Einheit und Unendlichkeit, das Gute und damit der Zweck der Welt sein? Eduard von Hartmann hat vier Kategorien des ersten Urprinzips herausgehoben: die Substanz, den Urgrund, die aktive Dynamis, die abstrakte Einheit. Es ist jedoch willkürlich, gerade diese vier zu nennen, in Wahrheit finden sich im Einen schon sämtliche Grundbegriffe, die auf den späteren Stufen der logischen Entwicklung hervortreten[1]) und darüber hinaus solche, die wir uns gewöhnt haben als Kategorien zu betrachten, wie die der Modalität, Möglichkeit und Wirklichkeit, weiter die des Grundes, des Zweckes u. a. Nur ist der Logos auf der Stufe des Einen noch unentfaltet, bloße Möglichkeit, seine Energie ist mehr ein Wirken, als Wirklichkeit. Aber daß hier schon Logos vorhanden ist, daran ist kein Zweifel. Jedoch seine Dialektik ist unentwickelt.

Von hier aus gesehen stellt sich der Fortgang zum Geist als eine Selbstentfaltung des Logos dar, freilich nicht im Sinne eines Heraustreibens des Seins aus dem Denken. Davor ist Plotin durch Unterstreichung des irrationalen Charakters des Einen geschützt. „Wenn nun der Intellekt früher als das Seiende gedacht würde, müßte man sagen, der Intellekt vollende und zeuge das Seiende durch sein Wirken und Denken; da man aber das Seiende vor dem Intellekt denken muß, so muß man annehmen, daß das Seiende in dem Denkenden liegt, daß aber die Wirksamkeit und das Denken den seienden Dingen zukomme, wie ja auch dem Feuer die Wirksamkeit des Feuers, damit sie an sich den einen Intellekt als ihre eigene Wirksamkeit haben. Es ist auch das Seiende Wirkungskraft (ἐνέργεια), und beiden eignet eine Energie, vielmehr beide sind eins. Eine Natur also ist das Seiende und der Intellekt, daher auch das Seiende und die Wirkungskraft des Seienden und der so beschaffene Intellekt; und die so entstehenden Gedanken sind die Form und Gestalt des Seienden und ihre Energie."[2]) Damit ist der Sinn des plotinischen Begriffs des Denkens klargestellt; es ist kein leeres, formales Denken, sondern Seinsdenken, Denken am Seienden, vom

[1]) Vgl. S. 270.
[2]) V 9, 8.

Seienden gedacht. Es wird immanent ins Seiende hineingestellt, wächst aus ihm hervor. Das ist die fruchtbarste Tendenz dieses Begriffes, jedoch es bleibt nur Tendenz, denn das Seiende, von dem hier gesprochen wird, ist nicht das konkrete, sondern das abstrakte Sein.

Jedenfalls erscheint jetzt die Identität von Rationalem und Irrationalem als solche von Denken und Sein, womit zugleich die im Einen schlummernde Vieleinheit erwacht. Da nun das Denken Form des Seins ist, so konstituiert sich die Mehrheit als eine solche von Ideen, und die logische Reihe offenbart sich als Ideenlehre. Die Ideen schmiegen sich als Gattung (γένος), Art (εἶδος) und konkrete Idee (ἴδιον) dem subordinierenden Charakter dieser Lehre an. Auf der Stufe des Geistes sind sie Gattungen und als solche so eng mit dessen Sein verknüpft, daß sie es erfüllen und begründen.[1]) Aus ihnen hat es seinen Bestand, ja der Geist ist gleichsam ihre Verknüpfung und Verbindung.[2]) Sie sind seine Gedanken und haben als solche einen dynamischen Charakter.[3]) Sie sind erstaunliche Kräfte und gleichsam strotzend und in Wahrheit Kräfte, die nicht bloß bis zu einem gewissen Punkt reichen.[4]) Sie sind einheitliche Gebilde, nicht durch eine äußerliche Zusammensetzung und dennoch in unserem Sinne synthetische Einheiten.[5])

Indem wir so den logischen Charakter des Geistes analysieren, offenbart sich seine innere Verwandtschaft mit dem philonischen Logos, der auch die Ideen als Logoi oder als Kräfte in sich enthält. Die Ideen als Gattungen sind die allgemeinsten, d. h. abstraktesten Begriffe, die nicht weiter zerlegt und auf höhere zurückgeführt werden können, sie sind die ersten Begriffe (πρῶτα), die allem Seienden gemeinsam sind. „Weil ein jedes etwas Gemeinsames (κοινόν) war und in vielen Dingen erblickt wurde, war es eine Gattung.“[6]) Daher kann diese von allem ausgesagt werden,[7]) ohne daß sich von ihr etwas aussagen läßt. Sie bringt Arten hervor (VI 2, 10 E) und ist als Ganzes in ihnen enthalten (VI 2, 22). So wird sie zum Grund des Seins, zur ἀρχή (VI 2, 2) und αἰτία (VI 2, 20 E). Es zerlegt sich gleichsam die Funktion des Grundes, die im

---

[1]) VI 2, 15 A. — [2]) VI 2, 21 E. — [3]) VI 2, 20. — [4]) VI 2, 21. — [5]) VI 2, 4: οὐ σύνθετον ἓν ἐκ πολλῶν, ἀλλὰ μία φύσις πολλά. — [6]) VI 2, 17. — [7]) VI 2, 19

Einen in sich selbst reflektiert war (war jenes doch der Grund des Grundes) in eine Mehrheit von Gründen.

Wie entstehen nun diese? Es wird zwar behauptet, daß es nicht zufällig mehrere Gattungen gebe (VI 2, 3 A). An Stelle einer Ableitung aber heißt es: „Vielleicht darf man überhaupt nicht sagen, daß das Eine der Grund für das Andere ist, sondern daß das Andere gleichsam Teile und gleichsam seine Elemente sei, alles eine Natur, geteilt durch unsere Gedanken.“[1]) Wenn die Mehrheitsbildung nur durch unsere Gedanken geschieht, so ist sie etwas von außen Hereingetragenes, was nicht aus der Sache selbst hervorgeht. Die Reflexion, *διάνοια*, findet zwei Kategorien verschieden (VI 2, 7 E), und deren Vielheit ist schließlich nur eine Erscheinung.[2]) Im Grunde werden die fünf Gattungen: Substanz, Ruhe, Bewegung, Identität, Verschiedenheit von Plato her übernommen. Lediglich das platonische Nichtsein (*μὴ ὄν*) fehlt, weil es nur für eine subjektive Philosophie zu verwerten ist, für eine objektive dagegen an Bedeutung verliert. Zugleich tritt sein Korrelat, die Substanz oder Usia, zurück, weil sie nicht ein Begriff im Geiste sein soll, sondern weil alle Gattungen sie konstituieren. Dann bleiben nur noch vier Gattungen oder zwei Gegensatzpaare, Ruhe und Bewegung, Identität und Verschiedenheit. Der dialektische Charakter des Prozesses tritt also auch hier hervor.

Die Ideen als Gattungen treiben die Ideen als Arten aus sich heraus, eine einzelne Gattung aber hat das artbildende Prinzip nicht in sich, sondern erhält es von außen von einer anderen Gattung (VI 2, 19). Oder deutlicher gesprochen, die Gattungen bringen, indem sie sich verbinden, die Arten hervor. Sie strahlen Kräfte aus, die einander schneidend die Arten erzeugen. Das ist das Bild, welches einem jeden Rationalismus, der im Abstieg dem Konkreten zustrebt, zugrunde liegt. Die Frage aber nach der tatsächlichen Artbildung wird damit beantwortet, daß alles, was aus der Vernunft entsteht, in ihr ist.[3]) Sie enthält schon die Zahl und in ihren unbegrenzten Kräften auch die Unendlichkeit (*ἀπειρία*) und das Große (*μέγα*). „Indem du nun diese Größe mit dem Schönen der Substanz und dem Glanz und Licht um sie als im Geist seiend erblickst, siehst

[1]) VI 2, 3.
[2]) VI 2, 6 (268, 32): *ἡ δὲ ὑεωρία αἰτία τοῦ φανῆναι αὐτὸ πολλά.*
[3]) VI 2, 21.

du schon die Qualität daran erblühen und mit der Stetigkeit der Energie die Größe, die in Ruhe daliegt und nur durch deinen Blick in die Erscheinung tritt (VI 2, 21)." Und da Einheit, Zweiheit und Dreiheit im Nus seien, erblicke man auch die dreifache Größe (*μέγεθος τριττόν*) und die gesamte Quantität. Aus der Vereinigung der Quantität und Qualität sollen weiter die Gestalt (*σχῆμα*), aus ihrer Teilung durch die Verschiedenheit (die *ἑτερότης*) die besonderen Gestalten und Qualitäten hervorgehen. Die Identität, so heißt es, erzeugt in der Quantität die Gleichheit, die Verschiedenheit die Ungleichheit auch in Zahl und Größe, woraus dann weiter Kreis, Quadrate und ungleichseitige Figuren entstehen, ferner die verschiedenen Zahlen. Da endlich das Leben hinzutritt oder vielmehr überall darin ist, so entstanden alle lebenden Wesen mit Notwendigkeit, und auch Körper waren da, weil Materie und Qualität vorhanden waren. So wenig hiermit eine tatsächliche Ableitung gegeben ist, — handelt es sich doch mehr um ein Erblicken des schon Vorhandenen — so sehr ist der Versuch zu einem einheitlichen Prozesse, der die Ideen als Gattungen mit den Ideen als Arten verbindet, anzuerkennen. Denn die Ideen als Arten sind die der sinnlichen Welt, und wir sehen hier deutlich, daß sie schon in der intelligiblen Welt enthalten sind.

E. v. Hartmann hat die Kategorien der Weltseele vermißt. Dieser Einwurf beruht auf einem Mißverständnis. Die Seele nimmt im plotinischen System als der Mittler zwischen beiden Welten die Stelle des Logos ein, daher können an ihr in VI 2 die intelligiblen Kategorien aufgewiesen werden, und andrerseits enthält sie auch die des Sinnlichen. Da sie aber selbst der Logos und der logische Prozeß ist, kann sie keine eigenen Kategorien enthalten.

Wie wenig aber jene konstruktive Tendenz, welche die sinnlichen Kategorien aus den intelligiblen herleiten will, durchgeführt ist, sieht man daraus, daß sie tatsächlich in einer Kritik des Aristoteles gewonnen werden. Der Fortschritt dieser Kritik selbst ist interessant. Zunächst werden aus der Reihe der 10 aristotelischen Kategorien, als welche Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Wann, Wo, Tun, Leiden, Haben, Liegen[1]) aufgeführt werden, die letzten fünf fortgelassen, wobei das Tun und

[1]) *οὐσία, ποσόν, πρός τι, ποιόν, πού, ποτέ, ποιεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κεῖσθαι.*

Leiden im Begriff der Bewegung zusammengefaßt werden. Dadurch, daß die Substanz herausgehoben und den andern Kategorien als den Akzidenzen gegenübergestellt wird, ergibt sich die erste Einteilung:

A. Die Substanz, nach aristotelischem Vorgang zerspalten in Materie, ὕλη, Form, εἶδος, und das aus beiden Zusammengesetzte, μικτὸν ἐξ ἀμφοῖν.

B. Die Akzidenzen, τὰ περὶ ταῦτα. Diese zerfallen in

I. Attribute (κατηγορούμενα), welche zur Kategorie der Relation (πρός τι) gehören, wie z. B. Ursache oder Element sein.

II. Akzidenzen im eigentlichen Sinne (συμβεβηκότα). Das sind 1.) solche, die in ihnen, d. h. den Substanzen, sind (ἐν αὐτοῖς), wie Quantität und Qualität, 2.) solche, in denen sie sind (αὐτὰ ἐν ἐκείνοις), wie Raum und Zeit, 3.) Tätigkeiten und Affektionen, wie die Bewegung, 4.) Konsequenzen (παρακολουθήματα), wie Raum und Zeit.

Bei dieser Einteilung konnte Plotin nicht stehen bleiben, nicht nur weil Raum und Zeit zweimal in ihr vorkommen, was möglicherweise auf eine Dittographie zurückgehen kann, sondern weil die Einteilung der Akzidenzen eine äußerliche und nicht befriedigende ist.

Darum werden Raum und Zeit ganz fortgelassen und die zweite Anordnung lautet: Substanz, Relation, Qualität, Quantität, im Raume, in der Zeit, Bewegung. Es sind also die aristotelischen Begriffe ἐν χρόνῳ und ἐν τόπῳ wieder eingetreten, obwohl ihnen in der vorangegangenen Kritik des Aristoteles der Kategoriencharakter abgesprochen war.

Deshalb fallen auch sie fort und die dritte Einteilung kennt nur fünf Kategorien, so daß eine gewisse äußerliche Korrespondenz zu den intelligiblen Kategorien hergestellt ist. Letzten Endes aber werden die Akzidenzen unter dem Begriff der Relation zusammengefaßt, so daß es nur zwei fundamentale Begriffe der sinnlichen Welt gibt: Substanz und Relation (VI 3, 3).

Man sieht, wie lebendig die Probleme sind; ein Streben nach Vereinheitlichung ist deutlich erkennbar; schon der Gegensatz von Substanz und Akzidenz in der ersten Einteilung zeigt dies, denn er wird in der letzten Unterscheidung nur fundamentaler gefaßt. Substanz und Relation treten sich gegenüber,

nicht um in diesem Gegensatz zu verharren, sondern um in einen Kampf einzutreten, aus dem die Relation siegreich hervorgeht.

Das ist die Bedeutung dieses Teils der plotinischen Ideenlehre, daß die sinnliche Substanz von der Relation abhängig gemacht wird und daß die Relation als die umfassendste Kategorie der sinnlichen Welt erscheint. Mit dieser Einsicht war der wissenschaftlichen Erkenntnis ein außerordentlicher Dienst geleistet, denn das Streben der modernen Naturwissenschaft geht auf nichts anderes, als die Substanzen in Relationen aufzulösen. Deshalb wird auch bei Kant die Substanz in die Relation hineingehoben und bildet nur die Grundlage für diese. Daß bei Plotin diese Tendenz nicht bis in alle Konsequenzen durchgeführt ist, tut ihrer Bedeutung keinen Abbruch.

Die Erörterung über die sinnliche Substanz läuft darauf hinaus, daß sie eigentlich gar nicht existiere, daß man vielmehr nur homonymerweise von ihr spreche (VI 3, 2 u. 3) und daß die sogenannte Substanz (VI 3, 2, VI 1, 3) vielmehr ein Bild und eine Erscheinung sei (VI 3, 1 E). Während Aristoteles das Individuum als die erste, das Allgemeine als die zweite Substanz betrachtete, möchte Plotin dieses Verhältnis umkehren (VI 3, 9). Im Intelligiblen sollte freilich auch nicht das Einzelne Substanz sein, sondern nur das Intelligible in seiner Gesamtheit, hier aber kann man weder das Einzelne, noch die Gesamtheit zur Substanz machen. Diese ist vielmehr ein „Konglomerat (*συμφόρησις*) von Qualitäten und Materie und alles dieses zusammen, festgeheftet an einer Materie ist Substanz, einzeln genommen aber wird es ein Quale oder ein Quantum oder viele Qualitäten sein (VI 3, 8)."[1]) Somit besteht die sinnliche Substanz aus Nicht-Substanzen (ib.), nur insofern kann man sie eine Kategorie nennen, als sie ein Ordnungsbegriff für die Erscheinungen ist. Ihr eigentlicher Charakter ist das Werden (VI 3, 10 E, VI 3, 2 A) und nicht das Sein.

Deshalb ist es auch gleichgültig, wie man sie formal definiert, ob als Grundlage (*ὑποβάθρα*) oder als Subjekt (*ὑποκείμενον*) oder als das, was nicht von einem anderen ausgesagt werden kann, oder als das, was nur für sich oder ein das Wesen konstituierender Bestandteil eines Zusammengesetzten ist,[2]) oder

[1]) Cf. Sext. Pyrrh. III 57: *τὰ κινούμενα ἐξ οὐσίας καὶ ποιοτήτων συγκεῖσθαι φασίν* (sc. *οἱ Στωικοί*).

[2]) VI 3, 4.

endlich das, was weder in einem Subjekt ist noch in Beziehung auf es als ein anderes ausgesagt wird (VI 3, 5). Mag man nun die Substanz in Materie und Form und das aus beiden Zusammengesetzte zerfällen und eine Definition der Substanz aufstellen, die für alle drei zutrifft (VI 3, 4—5) oder mag man jenen dreien einen verschiedenen Seinswert und damit Substanzwert zumessen (VI 3, 7), diese Erörterungen sind in Wirklichkeit rein akademisch, da im Grunde die Sinnenwelt als Schattenwelt gar keine Substanz hat.

Während bei dieser ersten Kategorie nur die formalen Bestimmungen aristotelisch sind, nähert sich der Begriff des Quantums auch inhaltlich dem aristotelischen, ohne jedoch mit ihm zusammenzufallen. Wenn jener zu seinem Kennzeichen die Teilbarkeit gemacht hatte,[1]) so vereinigte er dennoch die zählbare Menge (*πλῆθος*) und die meßbare Größe (*μέγεθος*), welche sich in zusammenhängende Teile sondert, unter einem Oberbegriff. Hier aber deckt sich das Quantum mit der diskreten Zahl, und die Größe wird nur uneigentlich ihr zugerechnet. Diese steht der Materie schon eine Stufe näher (VI 2, 13, VI 3, 11), ist sie doch an sich Bewegung, während jene mehr Ruhe (VI 2, 13) und nur akzidentiellerweise Quantum zu nennen ist. Der Begriff der Gleichheit und Ungleichheit gehört infolgedessen in den Bereich des Quantums[2]) und der des Maßes ist für es konstitutiv. Aus dieser Einstellung und weiter der Absonderung eines getrennten Quantums (*χωριστὸν ποσόν* VI 3, 11 A), welches später unter dem Begriff der Idealzahl ins Intelligible einfließt, ergibt sich, daß wichtige Probleme wie die quantitative Mehrheitsbildung, Unendlichkeit, Kontinuität, Einheit zurücktreten, wenn auch nicht ganz verschwinden. Außer jenen schon angeführten Sätzen über das Entstehen von Zahl und Größe wird an einer anderen Stelle andeutungsweise eine Konstruktion des Quantums aus dem Kontinuum mittels Hinzutreten der Einheit und des Punktes versucht.[3]) Daß das Quantum von der Relation durchwaltet ist, hat Plotin sehr wohl gewußt, aber darüber hinaus behauptet er, daß es auch qualitativ durchsetzt sei. Die Linie selbst rechnet er zum Quantum, die gerade

[1]) Met. V 13: *ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.*

[2]) VI 1, 4 cf. Arist. Kat. c. 6. 5 b 11.

[3]) VI 3, 12 (298, 3).

Linie aber nennt er qualifiziertes Quantum; als Größe ist sie Quantum, als bestimmte Größe Quale (VI 3, 15), oder mit anderen Worten, die Quantität vermag aus sich keine artbildenden Differenzen hervorzutreiben. Dieses Einströmen der Qualität in die Quantität ist interessant, nicht diese wird in jene aufgelöst — wie dies das Bestreben aller mathematischen Physik ist — vielmehr bedarf diese selbst zu ihrer Durchführung jener.

Den plotinischen Begriff der Qualität kann man am besten mit Hilfe des letztlich auf Demokrit zurückgehenden, von John Locke formulierten Gegensatzes der primären und sekundären Qualitäten fassen; die ersteren sollen das Wesen konstituieren, die letzteren unwesentliche Eigenschaften sein. So hatte Aristoteles innerhalb der Qualität die διαφορὰ οὐσίας von den πάθη τῶν κινουμένων unterschieden.[1]) Plotin aber kennt nur sekundäre, keine primären Qualitäten. Die Qualität konstituiert nicht die Substanz, sie ist kein συμπληρωτικὸν οὐσίας (VI 2, 14), deshalb existiert sie auch im Intelligiblen nicht, dort ist vielmehr nur Energie vorhanden. So ist z. B. die Denkfähigkeit, die die Substanz des Menschen bestimmt, keine Qualität, wohl aber die Fähigkeit des Faustkampfes. Die Unterschiede, welche die Substanzen zu verschiedenen machen, sind Energien und Logoi, die Qualität liegt erst auf der Seite der Akzidenzen und des πάθος, sie macht die sinnliche sogenannte Substanz zu einer qualifizierten (ποιὰ οὐσία), wird dabei freilich zu einer charakteristischen Eigenschaft (χαρακτήρ VI 3, 16) und macht sie zu einem τοιόνδε. In dieser Hinsicht ist sie eine Form (εἶδος VI 1, 10) oder besser eine Kraft, welche der Substanz hinzugesetzt wird, oder nicht eine Kraft, sondern ein Zustand.[2]) Nur die dauernden Zustände (ἕξεις), nicht aber der vorübergehende Akt, der den Übergang vom einen zum andern andeutet, sind Qualitäten zu nennen. Warmsein, nicht aber Erwärmtwerden ist eine solche (VI 3, 19). Wie die Quantität das Quantum, so ist die Qualität das Quale, die charakteristische, zuständliche Eigenschaft, welche die sinnliche Substanz, die im Grunde ja keine ist, kennzeichnet.

Demnach gibt es im Intelligiblen und in der Seele, soweit sie intelligibel ist, keine Qualität. Insofern sie aber mit dem Körper verknüpft ist, können die Zustände der sich nach unten neigenden Seele Qualitäten genannt werden, das gilt z. B. von

[1]) Met. V 14. 1020 b 13, welche freilich auch κινήσεως διαφοραί sind.
[2]) VI 2, 10 (241, 11 und 242, 3).

den Sinneswahrnehmungen, aber auch von den Künsten und Wissenschaften.

So gehen die Probleme der reinen Qualität verloren, obwohl nach dem Wesen des Unterschiedes von weiß und schwarz gefragt und eine Einteilung der Qualitäten versucht wird. Aber es wäre zu fragen gewesen, wie überhaupt eine qualitative Differenzierung, Mehrheit oder Unendlichkeit möglich ist. Es nützt auch nichts, daß das Problem der Verneinung in die Qualität hineingezogen wird; die Fragen können nicht zur Reife kommen, weil das Quale die Qualität verdrängt hat und weil wichtige qualitative Begriffe wie Identität und Verschiedenheit unter den intelligiblen Begriffen stehen.

Daß die Bewegung (*κίνησις*) unter den Kategorien der sinnlichen Welt aufgeführt und an die Stelle der aristotelischen Begriffe des Tuns und Leidens gesetzt wird, welche offenbar nach stoischem Vorgang[1]) zu Momenten an ihr herabsinken, können wir als ein besonderes Verdienst bezeichnen. Denn die Beziehung der Bewegung zu den Kategorien hatte in der peripatetischen Schule besondere Schwierigkeiten bereitet. Einige wollten sie der Relation,[2]) andere der Quantität oder der Qualität unterordnen, während Theophrast sie unter dem Gesichtspunkt aller Kategorien betrachtete. Deshalb wird hier so stark betont, daß sie ein eigener Grundbegriff sei, was um so eher geschehen mußte, als das Werden die eigentliche Substanz der sinnlichen Welt sein sollte und in dem Begriff der Bewegung seine logische Durchbildung erhält.

In Einzelheiten aber bleibt der Begriff durchaus aristotelisch, sowohl was die Einteilung in Arten,[3]) wie das diesen Arten Gemeinsame betrifft. Bei Aristoteles bedeutet die Bewegung den Übergang vom Möglichen zum Wirklichen,[4]) die Tätigkeit, die das der Anlage nach Vorhandene zu einem tatsächlich Existierenden macht und nur diesen Übergang, weshalb sie eine unvollendete Energie, *ἐνέργεια ἀτελής*,[5]) ist. Dieser Übergang hat nun keineswegs in der Möglichkeit oder dem Stoffe seinen Ursprung, vielmehr umgekehrt in der Wirklichkeit oder der

[1]) Simpl. in Ar. Kat. 78 A. — [2]) Trendelenburg, Gesch. der Kat.-Lehre 136. — [3]) Aristoteles Kat. 14, 15 a 13: *κινήσεως δέ ἐστι εἴδη ἕξ, γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, ἡ κατὰ τόπον μεταβολή.* Dieselbe Aufzählung findet sich z. B. VI 3, 25, nur ist *σύγκρισις* und *διάκρισις* noch hinzugefügt. — [4]) Phys. III 1, 201 b *ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια, φανερόν, ὅτι κίνησίς ἐστι.* — [5]) ib. III 2, 201 b 27.

Form, so daß sie von hier aus als die Wirkung der Form auf die Materie[1]) nach Art einer unmittelbaren dauernden Berührung erscheint.[2]) Als solche ist sie ewig. Diese Bestimmungen wiederholen sich im wesentlichen bei Plotin; auch hier ist sie Übergang vom Möglichen zum Wirklichen,[3]) wenn es auch abgelehnt wird, sie eine unvollendete Energie zu nennen. Sie soll vom Beweger auf das Bewegte wie ein Hauch übergehen. Eine aktive Art (*εἶδος ἐγρηγορός*) ist sie den anderen feststehenden gegenüber, das Leben des Körpers (VI 3, 22) oder, wie man auch sagen könnte, der sinnlichen Welt, sie hat keinen Anfang, ist kontinuierlich, und ihr eignet der Fortgang ins Unendliche (VI 1, 16). Der Beweger kann auch ein Individuum sein, so daß in ihm Ursprünge für spontane Bewegungen (*κίνημα ἐξ αὑτοῦ*) liegen, die sich von den mitgeteilten Bewegungen unterscheiden.

Die Ruhe ist als die Negation einer bestimmten Bewegung keine Gattung. Wir sagen, daß ein Ding ruht, entweder wenn die Bewegung in ihm eine sehr langsame ist, oder wenn in ihm das Aufhören einer Bewegung nahe bevorsteht oder eine Art der Bewegung, z. B. die Ortsbewegung, aufgehört hat. Aber eine wirkliche Stabilität gibt es nicht.

Eine eigene sachliche Analyse des Begriffes der Bewegung fehlt, unberücksichtigt bleiben die Begriffe des Seins und Nichtseins, welche schon Heraklit in der Analyse dieses Begriffes herausgestellt hatte (das *μὴ ὄν* wird nur VI 3, 21 genannt), es fehlt weiter eine Verbindung dieser sinnlichen Bewegung mit der intelligiblen der Gedanken (III 7, 10) und der Seele (IV 3, 15).

Die Relation (*πρός τι*) wird sehr kurz behandelt, aber die wenigen Sätze offenbaren eine scharfe Problem- und Begriffsfassung. Aristoteles hatte definiert: relativ ist das, dessen Sein identisch mit einem bestimmten Verhalten zu einem anderen ist.[4]) Plotin sagt schärfer: relativ ist das, dessen Sein nirgendwo anders her als aus eben diesem Verhältnis entsteht.[5])

Aristoteles hatte in der Metaphysik Δ 15[6]) drei Arten der Relation unterschieden: 1.) das Verhältnis der Zahlen, 2.) das des Tätigen zum Leidenden, 3.) das des Gemessenen zum Maß, des Gegenstandes zur Erkenntnis. Plotin aber trennt klarer

[1]) ib. VIII 5, 257 b. — [2]) ib. III 2, Schl. — [3]) VI 3, 22 A. — [4]) Kat 7, 8 a 31 *ἐστὶ τὰ πρός τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τι πως ἔχειν.* — [5]) VI 1, 7 *πρός τι . . . οἷς ἡ ὑπόστασις ὁλοσχερῶς ἢ ἐκ τῆς σχέσεως παραγίνεται.* — [6]) Eine andere Einteilung Top. 125 a 33, eine Aufzählung von Arten in der Schrift über die Kategorien.

aktive Relationen (τὸ . . . μετὰ δυνάμεως καὶ ἔργου), d. h. solche, die durch ihr Dasein selbst etwas erzeugen und passive (τὰ μὲν ἔχει ἀργὸν τὴν σχέσιν), welche nur Beziehungen im Dasein ausdrücken. Während Aristoteles dem Relativen die geringste Realität zugesprochen hatte, wird hier einer Reihe von Relationen überhaupt die reale Existenz abgesprochen, aber gerade dieser geringe Seinswert macht sie wertvoll, denn die sinnliche Welt soll ja eben kein Sein enthalten. Darum breitet sich die Relation in der Durchführung einer schon bei Aristoteles vorbereiteten Tendenz aus und nimmt alle anderen Kategorien bis auf die Substanz und im Grunde diese selbst in sich auf.

Auffallenderweise werden Zeit und Raum, die in den Einteilungen genannt wurden, später kaum erwähnt. Sie sind keine Kategorien, liegen aber dennoch dem Kategoriensystem zugrunde. Die Substanz der sinnlichen Welt ist die Bewegung. Was aber wäre eine Bewegung ohne Zeit und Raum? Und was wäre eine Größe ohne Raum? —

Die Idee war Gattung, Art und ἴδιον. Die erste war die der intelligiblen, die zweite die der sinnlichen Welt, was bleibt für die dritte übrig? Eine jede Ideenlehre möchte das Konkrete ergreifen, und so soll es auch hier Ideen der Individuen geben. Aber vom Abstrakten ausgehend kann man nie bis zum Konkreten gelangen, deshalb wird gar kein Versuch einer Ableitung gemacht wie bei den Arten, sondern das ἴδιον wird nur als ἄτομον[1]) bezeichnet, d. h. als nicht teilbar in Unterbegriffe. Vom Standpunkt der logischen Reihe aus ist die Annahme einer konkreten Idee ein ungerechtfertigter Sprung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

Rückblickend erkennen wir, daß in der Tat im Einen die Kategorien des Geistes, Substanz, Identität und Verschiedenheit, Ruhe und Bewegung, aber auch die sinnlichen Kategorien enthalten sind. Von der Substanz ist das offensichtlich, jedoch auch von der Relation, denn obwohl das Absolute außerhalb aller Beziehung stehen sollte, steht es doch in Relation zu allem und der zu dieser Kategorie gehörige Begriff des Grundes ist für es wesenbestimmend. Und man wird leicht dieselben Betrachtungen für Quantität und Qualität durchführen. Daß der Geist auch die sinnlichen Kategorien enthält, brauchen wir nicht noch einmal zu wiederholen.

Obwohl der Gang dieser Kategorienlehre scheinbar ein objektiver, vom Menschen unabhängiger ist (ist er doch der

[1]) VI 7, 14 (387, 6).

Weg von Gott zum Konkreten), so ist er trotzdem nur ein Gang von der Möglichkeit zum Möglichen, von der Dynamis über die Dynameis des Geistes zum δυνάμει ὄν der Materie. Und da von der Möglichkeit ausgegangen wird, so gibt es keine Wirklichkeit — die Energie ist nur Wirksamkeit — und keine Substanz: die sinnliche ist nur Scheinsubstanz, auch die intelligible soll nur das Resultat der übrigen Kategorien sein, und das Eine ist nur gleichsam Substanz. Der Standpunkt ist hier also als ein metaphysisch-modaler zu charakterisieren, d. h. er ist nicht der der Substanzen (obwohl vom εἶδος ἑνόν gesprochen wird), sondern der Modi und die Begriffe der Modalität, Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit, welche bei Kant z. B. als eigene Kategorien erscheinen, bestimmen seine Durchführung.

Nicht die Zweischichtigkeit des plotinischen Kategoriensystems an sich darf man loben, wie es Lask tut,[1]) denn im Grunde sind es nicht zwei, sondern drei Schichten, die überdies kontinuierlich ineinander übergehen, und die der Scheidung zugrundeliegende Zweiweltentheorie ist keine solche, die wir heute anerkennen könnten. Für uns liegt das Absolute nicht im Allgemeinen, sondern im Konkreten. Es würden sich also die Kategorien des Absoluten nicht über denen der sinnlichen Welt, sondern unter ihnen aufbauen. Man kann auch nicht sagen, daß die Kategorien des Geistes von denen der Natur getrennt seien, denn die Geistesphilosophie deckt sich keineswegs mit der Sphäre des Nus. Außerdem wolle man beachten, daß das plotinische System einen Typ darstellt, bei dem ein und dieselben Grundbegriffe sich durch alle Disziplinen hindurcherstrecken, und diese fallen zum mindesten dem Probleme und dem modernen Empfinden nach in die Sphäre einer Kategorienlehre hinein, die dadurch freilich ein anderes Aussehen bekommt.[2])

[1]) Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1911.

[2]) Von hier aus gesehen erscheint die Prinzipienreihe als eine Antwort auf die unklare Frage nach einer Logik der Philosophie. — Wenn übrigens Leopold Ziegler in seinem „Gestaltwandel der Götter", dessen Mythos Atheos (!) leider vor Jahrtausenden von einem gewissen Buddha in gigantischeren Ausmassen vorweggenommen ist, ausführt, daß der aristotelische Schluß das Modell „für die gesamte Kosmologie und Theologie, Kosmosophie (!) und Theosophie des Mittelalters" sei, so klingt das so geistreich wie es falsch ist.

Die kosmische Reihe.

Wir haben den Weg vom Einen zur Materie zweimal, als Reihe der Prinzipien und als logische Reihe, durchschritten. In der Prinzipienreihe wurde das Fundament, in der logischen das logische Gerüst der Welt errichtet.

Bislang aber blieb die Betrachtung zu sehr im Allgemeinen stecken; wohl entstand der Begriff einer intelligiblen und einer sinnlichen Welt, wohl ergaben sich innerhalb der ersteren die Unterschiede von Sein, Geist und Leben, denen die der Ideen als Gattungen, als Arten, als Individuen entsprachen. Aber die Seele war bislang nur Logos und Übergangsprinzip, die Natur nur sinnliche Welt, beide erhalten ihr eigentliches Leben erst in der realen Weltschöpfung der kosmischen Reihe.

Das Eine war das Absolute, Transzendente, der letzte Grund. Jetzt wird es wirkende, effektive Ursache, Zweckursache, unbewegter Beweger. Indem es schafft, beharrt es selbst und erhält die aus ihm entstehenden Dinge.[1]) Andrerseits ist es das Ziel ihrer Bewegung, denn „jedem Bewegten muß etwas zugrunde liegen, nach dem hin es sich bewegt."

Wie das Eine so wird auch der Geist eine Einheit von Ursache und Zweckursache. Denn hier kommt es nicht so sehr auf die Identität von Denken und Sein, als auf die von Sein und Grund oder von Ursache und Zweckursache an. „Dort ist alles in einem, so daß dasselbe das Ding (*τὸ πρᾶγμα*) und der Grund des Dinges (*τὸ διά τι τοῦ πράγματος*) ist."[2]) „Es war also das Warum dort oben, ohne das Warum zu sein, sondern das Daß (*ὅτι*). Oder vielmehr es ist beides eins."[3]) Das Warum, das zugleich den Begriff der Zweckursache in sich enthält, ist also identisch mit dem Daß oder dem Grunde.

[1]) VI 7, 23 E.
[2]) VI 7, 2.
[3]) III 7, 3 E.

Wenn wir diesen Geist in Gegensatz zur sinnlichen Welt setzen, so bezeichnen wir ihn als ewigen. „Was weder war, noch sein wird, sondern nur ist, indem es das Sein als ein ständiges (ἑστώς) hat, dadurch, daß es sich nicht in Zukünftiges verwandelt, noch auch sich verwandelt hat, das ist die Ewigkeit," nämlich das Leben des Seienden im Sein, in seiner völligen ununterbrochenen, schlechthin unveränderlichen Totalität. „Wenn demgemäß jemand die Ewigkeit als unendliches Leben bezeichnet, weil es das Leben in seiner Totalität ist und durch die Aufhebung von Vergangenheit und Zukunft nichts von sich aufbraucht, . . . so dürfte seine Definition nahezu das Richtige treffen."[1]) So wird das Sein des Geistes zum ewig Seienden, zum ἀεὶ ὄν. Wenn Plotin sagt, daß es schon genüge, vom Seienden zu sprechen, spreche man doch auch vom Philosophen und nicht vom wahren Philosophen, und daß dies Seiende als seinem Leben und seiner Wesenheit nach unteilbar vor aller Quantität sei,[2]) so ist aus diesen Worten zu entnehmen, daß unter der Hülle der Ewigkeit die Qualität ins Intelligible einfließt. Denn fundamentale qualitative Begriffe, wie Totalität, Unendlichkeit, Kontinuum, Unveränderlichkeit verbergen sich hinter diesem Begriff. Im logischen Aufbau aber wurde die Qualität in die sinnliche Welt verwiesen. Daß die Ewigkeit vor der Quantität, bedeutet, daß sie Qualität ist. Ihr kosmischer Sinn dagegen ist, daß sie dem Geist trotz des Werdens, trotz des Stromes der Zeit eine Stabilität verleiht.

Wie die Qualität war auch die Quantität aus dem Bereiche des Intelligiblen verwiesen, und diese Verbannung ist verhängnisvoller als jene, denn die Qualität lebte wie verborgen auch immer in den Begriffen des Seins, der Identität und Verschiedenheit, die Probleme der Quantität aber, vor allem das der Mehrheitsbildung, mußten völlig fortfallen, die Mehrheit stand als eine gegebene unabgeleitet da. Wie die Qualität unter dem Begriff der Ewigkeit, so zieht die Quantität unter dem der Zahl in den Geist ein.

Wenn wir diese seltsame These verstehen wollen, so müssen wir bedenken, daß sie eine dreifache Bedeutung hat, sie dient dazu 1.) dem Geiste die fehlende Quantität zu geben.

[1]) III 7, 5 E.
[2]) III 7, 6.

und die Mehrheitsbildung in ihm zu erklären, 2.) ihm damit eine größere Festigkeit und 3.) dem Schöpfungsprozeß eine rationale Grundlage zu verschaffen.[1])

Was aber bedeutet die intelligible Zahl als solche? Sie ist nicht, wie Aristoteles uns glauben machen möchte, eine bloße Verdoppelung der sinnlichen, der mathematischen Zahl. Diese ist etwas Akzidentielles, besteht aus einer Summe von Einheiten, die sich beliebig vermehren läßt und daher in gewissem Sinne unendlich ist, alles das trifft auf die intelligible nicht zu. Ebenso wenig gilt die Gleichung Idee=Zahl, denn die Zahl dringt tiefer als die Ideen, soll sie doch zur Erklärung ihrer Mehrheitsbildung dienen. Und zwar verteilt sie sich auf die schon früher festgestellten Stufen des Geistes, auf ὄν, νοῦς, ζῷον.

1.) Die Zahl und das On. Über das On kann die Zahl nicht hinausgeführt werden, vielmehr soll sie aus ihm entstehen: δοτέον ἀριθμὸν ἐξ ὄντος γίνεσθαι.[2]) Sie ist nicht vor dem ὄν, aber vor den ὄντα. „Die gesamte Zahl aber war vor den seienden Dingen. Aber wenn vor den seienden Dingen, so war sie nicht identisch mit den seienden Dingen. Vielmehr war sie in dem Seienden nicht als die Zahl des Seienden, — denn das Seiende war eins — sondern die substantielle Kraft der Zahl teilte das

[1]) Vgl. hierzu die Worte des von Plotin beeinflußten Giordano Bruno, wie sie F. H. Jakobi, Über die Lehre des Spinoza 1789. S. 302 übersetzt: „So haben einige, um sich die Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen vorzustellen, jene besonderen Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen betrachtet. Andere wollten lieber das substantielle Prinzip als einen Punkt und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Die erstere Ansicht ist die reinere und bessere. Sie gehört der pythagoreischen Schule, von der sich Plato nur aus Eitelkeit entfernte. Denn sicher war es ihm nicht unbekannt, daß Einheit und Zahl den Punkt und die Figuren bestimmen, diese also jenen, nicht jene diesen zugrunde liegen: oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetze. Maß ohne Zahl läßt sich nicht denken; folglich sind die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher als die geometrischen, um uns durch die Menge der Wesen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Prinzips zu leiten, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist. Unmöglich kann dieses Wesen durch ein eigentümliches Wort oder sonst auf eine bestimmte, mehr positive, als negative Weise bezeichnet werden. Darum haben es einige Punkt, andere Einheit, wieder andere das Unendliche, jeder nach dem Gesichtspunkt, aus dem er es betrachtet, genannt."

[2]) VI 6, 9.

Seiende (*ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστᾶσα ἐμέρισε τὸ ὄν*) und ließ es gleichsam die Menge selbst gebären." Das On ist also fundamentaler als die Zahl, dennoch lebt diese schon in ihm, und zwar als Einheit, als geeinte Zahl, *ἀριθμὸς ἡνώμενος*, welche der Ursprung und der Quell der Zahlen und des Seienden ist[1]) und zugleich die Mehrheit im Seienden erzeugen hilft. In bezug auf die Ideen ist sie nicht *συγγενόμενος*, sondern *συγγενῶν* und als dieses mehrheitsbildende Prinzip Kraft.

2.) Während es auf der ersten Stufe eigentlich keine Zahl, sondern nur die Möglichkeit derselben, d. h. ein einheitliches Kraftkontinuum gibt, so entsteht sie auf der Stufe des Geistes im engeren Sinne als Energie. Die Energie des Intelligiblen selbst wird Zahl genannt, so ist auch der Geist in sich bewegte Zahl, *ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος*. „Das Seiende also, das in der Mehrheit festen Fuß gefaßt hat, ist Zahl, wenn es als vieles erregt wurde; es war aber gleichsam eine Zurüstung auf die seienden Dinge und eine Vorausdarstellung im Umriß, gleichsam Einheiten, die einen Ort darbieten für das, was auf sie gegründet werden soll."[2]) Während es bislang nur die eine Zahl als kontinuierliche Kraft gab, so gibt es nunmehr Einheiten, Henaden. Wie diese entstehen, ist nicht des genaueren erklärt, es wird nur angedeutet, daß sie sich aus dem Kontinuum, bilden.

3.) Die Zahl auf der Stufe des *ζῷον* wird umschließende Zahl, *ἀριθμὸς περιέχων* genannt, d. h. sie umschließt alles Seiende sie ist die Zahl des Seienden in seiner Gesamtheit. Denn wenn, so heißt es, das Seiende vor der Zahl und diese erst nachträglich erkannt würde, so käme nur durch Zufall und nicht durch Wahl und Vorsatz so viel heraus als vorhanden ist. Wenn nun die Anzahl kein Zufall ist, so ist die Zahl als Grund vor der Anzahl. Damit bekommt sie ein ganz anderes Gesicht, sie erhält eine Beziehung zur kosmischen Reihe und bedeutet die Zahl der Dinge, die aus dem Geist entspringen. Sie ist infolgedessen eine endliche Zahl: *ὁ ἀριθμὸς ὡρισμένος ὅσος τὰ ὄντα.*[3]) Als vollkommen wird sie bezeichnet.

So merkwürdig diese intelligible Zahlentheorie[4]) ist, so wenig systematisches Interesse bietet sie. Die Probleme der Quantität lassen sich nur für die beiden ersten Stufen in Anspruch nehmen, auf der dritten herrscht das Quantum als endliche

[1]) VI 6, 9. — [2]) VI 6, 10 A. — [3]) VI 6, 2. — [4]) Vgl. 181 f.

Zahl; und so kann denn auch sogar das geometrische Quantum ins Intelligible erhoben werden.[1]) Bezeichnend aber ist, wie Plotin selbst die Zahlenspekulation verwendet, um das rein sachliche, logische Problem einer Mehrheitsbildung zu lösen.

Der quantifizierte Geist ist dem Umfange nach nicht erweitert, aber inhaltlich fester gegründet. Denn durch die Einführung der Zahl ist für das Individuum eine intelligible Basis geschaffen. So kann der Geist zum Inbegriff der Geister werden. Er befaßt alle einzelnen Intellekte und ist so groß wie alle zusammen, ja größer, und nicht nur der Mensch ist in ihm, sondern alle lebenden Wesen, ζῷα ξυμπάντα,[2]) ja auch das Unbeseelte, seinem logischen Gehalte nach. Damit erreicht das Hineinfließen des Sinnlichen ins Intelligible seinen Höhepunkt, eine Steigerung ist nicht mehr möglich. Im Logischen erstreckte sich der Logos herab ins Diesseits, nunmehr hebt er die Erscheinungswelt ins Intelligible hinauf. Diese Verdoppelung und Zweimalsetzung liegt im Wesen des Idealismus: die Idee ist die Idee des Seienden, dieses existiert also einmal als Seiendes, einmal als Idee. Obwohl Plotin die aristotelische Kritik kannte, mußte er dennoch den Fehler, den Aristoteles an Plato rügte, noch einmal machen.

In der kosmischen Reihe vollendet sich in gewissem Sinne der Begriff des Geistes, der zur intelligiblen Welt geworden ist; einen weiteren Umfang kann er nicht mehr erhalten, höchstens eine Umdeutung des schon gewonnenen Inhalts erfahren.

Dasselbe gilt von der vom Geist erschaffenen Seele, womit wir zur Psychologie Plotins kommen. So eindeutig die schon früher angedeutete Mittlerrolle der Seele zu sein scheint, so schwierig ist sie doch in der Tat, denn die beiden Welten, zwischen denen die Seele vermitteln soll, drohen näher und näher aneinander zu rücken und jene zwischen sich zu zermalmen. Zwar hätte die doppelte Abhängigkeit der Seele vom Geist und von der Natur für die Erkenntnis des Psychischen fruchtbar werden können, hier aber ist sie zugunsten einer einseitigen Abhängigkeit vom Geiste aufgehoben. Das ist nicht zufällig nur platonische Reminiszenz, vielmehr drückt sich darin der Standpunkt des rationalistischen Idealismus aus: wenn der Geist vor der Seele ist, so muß sie von ihm abhängig sein[3])

[1]) VI 6, 17. — [2]) VI 7, 12. — [3]) Vgl. hierzu die Rekonstruktion der Seele aus dem Geiste in der Natorpschen Psychologie.

und ein rationales Gebilde werden. So weilt sie nicht nur im äußersten Punkte des Intelligiblen,[1]) sondern kommt damit notwendig zu einer Einheit mit jenem,[2]) sie ist selbst ein Logos und unterscheidet sich vom Geiste nur wie der stoische *λόγος ὁ ἐν προφορᾷ* vom *λόγος ἐνδιάθετος*.

Aber dennoch muß sie ein eigenes vom Geist unterschiedenes Wesen haben, und das entspringt aus ihrer Funktion innerhalb des Weltganzen. Sie soll wie bei den Griechen, wie bei Plato und Aristoteles, belebendes Prinzip sein. Aristoteles läßt sie das Leben der Menschen, Tiere[3]) und Pflanzen[4]) erschaffen.[5]) Hier wird sie das bewegende Prinzip, die *ἀρχὴ κινήσεως*.[6]) Sie schafft die räumliche Bewegung, obwohl sie selbst auf andere Art bewegt wird. Als dieses Prinzip muß sie immateriell, unquantitativ, unteilbar,[7]) unveränderlich,[8]) ewig[9]) sein. Diese Bestimmungen aber genügen nicht zur Erkenntnis des psychischen Seins, denn auch auf den Geist treffen sie zu. Was also ist das Sein der Seele als Seele?

Kaum eine Frage der Philosophie ist schwerer zu beantworten als diese. Die Natur und den Geist kann man in seinen Erzeugnissen greifen, die Seele aber zerrinnt; wenn man sie festzuhalten sucht, erscheint sie bald als Natur, bald als Geist. Wenn Plotin also keine letzte, unumstößliche Antwort auf diese Frage zu geben vermag, so ist er deshalb nicht zu tadeln; auch wir können nach fast zwei Jahrtausenden sie nicht restlos lösen, auch bei uns gibt es kaum eine Psychologie, die man nicht als Psychologie ohne Seele bezeichnen müßte. Schon daß Plotin die Frage nach dem Wesen der Seele in aller Schärfe stellt, sichert ihm einen hervorragenden Platz in der Geschichte dieser Wissenschaft.

Das psychische Sein ist ein einheitliches. Das ist der erste Fundamentalsatz dieser Lehre. Es gibt nicht nur vereinzeltes seelisches Leben, sondern das seelische Leben des Universums ist ein qualitativ eines und mit sich identisches[10]) und daher einfaches,[11]) d. h. nicht zusammengesetzt aus verschiedenen psychischen Qualitäten. Es ist eine fließende, kontinuierliche, quellende, schaffende, nicht eine tote, geschaffene, unlebendige

[1]) IV 8, 7. — [2]) IV 4, 2 E. — [3]) De an. *α* 1. 402 a 7. — [4]) ib. *α* 5. 411 b 27. — [5]) Eth. Eud. *β*. 1219 a 24. — [6]) IV 7, 17 A, 14 A. — [7]) IV 2. — [8]) IV 4, 2. — [9]) IV 7. — [10]) IV 7, 5 (108, 31). — [11]) IV 7, 17 (122, 5).

Einheit. So ist es die Einheit der Unendlichkeit, „der Kraft nach ist sie das Unendliche, weil die Kraft unendlich ist, nicht jedoch als eine ins unendliche zu teilende.“[1]) Ihre Substanz ist also Handeln, Tätigkeit, Kraft, (*δύναμις*,[2]) aber auch *ἐνέργεια*),[3]) zugleich ist sie Leben und hat das Leben durch sich selbst.[4]) Aber geht das Eigentümliche der Seele nicht verloren, wenn man es aufgehen läßt im Meere des Lebens? Der Schritt zur Erkenntnis des dynamischen Seins der Seele ist gewaltig, aber verliert sich diese Erkenntnis nicht im Nebelmeer der Phantasie? Was ist die Eigenart des seelischen Lebens?

Die Antwort, die darauf gegeben werden sollte, daß nämlich die Seele Bewußtsein ist, wird hier nur angedeutet; der Begriff des Bewußtseins und der des Selbstbewußtseins sind bekannt,[5]) aber das Selbstbewußtsein soll erst auf der Stufe des Geistes erreicht werden, und in der Seele tritt nicht das Bewußtsein als solches, sondern eine bestimmte Form ihres Lebens, die Schau (*ἰδέα*, *θεωρία* III 8) hervor, die man vielleicht am besten als intuitives Denken auffaßt. Aber auch die Antwort, daß die Seele Schau sei, befriedigt nicht. Sie ist zu weit, indem sich die Schau über die ganze Welt ausbreitet, zu eng, indem sie eine seelische Tätigkeit zum Wesen des Seelischen überhaupt zu machen sucht.

Wenn das Schauen die Qualität des Seelischen richtig darstellte, so müßte sich aus ihm die qualitative Verschiedenheit des seelischen Seins ohne weiteres ableiten lassen. Plotin aber sagt vom Schauen, daß es nicht in allen Teilen der Seele in gleicher Art sei,[6]) wie es sich aber differenziert, verschweigt er. Die qualitative seelische Mannigfaltigkeit, d. h. hier die Lehre von den Seelenteilen, wird aus Plato und Aristoteles übernommen und nicht abgeleitet.[7]) Die einzelnen seelischen Tatsachen aber, wie die Wahrnehmung, die Erinnerung werden, wie wir schon früher sahen, so umgedeutet, daß sie sich der These vom dynamischen Charakter der Seele einordnen. Die Verschiedenheit endlich der einzelnen Seelen soll durch die Zusätze (*προσθήκαις*) und durch die spezifische Beschaffenheit

[1]) IV 3, 8 (17, 7). — [2]) IV 6. — [3]) IV 6, 2 (101, 16). — [4]) IV 7, 3 (105, 11). [5]) Vgl. V 3. — [6]) III 8, 5 E. — [7]) Als Teile der Seele werden bald im Anschluß an Plato das *ἐπιθυμητικόν*, *θυμοειδές*, *λογιστικόν* (z. B VI 1, 12) aufgeführt, bald treten noch das *αἰσθητικόν* (VI 7, 7 E) und das *φυτικὸν* (III 4, 2) hinzu.

des Körpers entstehen,[1]) sie fällt also ganz außerhalb der Seele ins Natürliche.

Mit der qualitativen hängt unmittelbar die quantitative Differenzierung zusammen. Diese aber hat aus der Seele als einer quantitativen Einheit heraus zu geschehen. Man kann die qualitative Einheit des Seelischen zugestehen und dennoch die quantitative leugnen. Man gibt zu, daß das Seelische überall qualitativ dasselbe ist und leugnet dennoch ein einziges, allumfassendes seelisches Leben im Universum, welches Plotin annimmt.[2]) In der ersten Periode fällt diese Universalseele mit der Weltseele[3]) zusammen, später wird sie deutlich von ihr geschieden. Dabei soll sich die Universalseele keineswegs in die Einzelseele zerteilen, denn dann wäre sie nur eine Summe von diesen, und es käme im Grunde darauf hinaus, daß man sie überhaupt leugnete. Es wird vielmehr eine Selbständigkeit beider angestrebt, bei deutlicher Prävalenz der Universalseele: sie soll überall ganz gegenwärtig sein. Die eigentliche Mehrheitsbildung erfolgt aus der Abhängigkeit der Seele vom Geiste. Da sich in der Vernunft, so heißt es, die vernünftigen Geister der Einzelwesen befinden, „denn es gibt nicht nur eine Vernunft, sondern eine und viele, so mußte es auch viele Seelen und eine geben, und zwar mußten aus der einen die verschiedenen abgeleitet werden, gleichwie aus einer Gattung Arten entspringen, die einen besser, die anderen schlechter, die einen vernünftiger, die anderen ihrer Wirksamkeit nach weniger vernünftig."[4]) „So sind denn auch die Seelen der Reihe nach an eine jede Intelligenz geknüpft, Logoi der Intelligenzen, und zwar mehr als jene aus sich heraustretend, da sie gleichsam viel aus wenigem geworden sind."[5]) Also weil es im Geiste viele Geister gibt, deshalb gibt es viele Seelen, ja diese scheinen nur in der Verknüpfung mit jenen eine Existenz zu haben. Aber was sind denn die Geister, aus deren Vielheit die der Seelen abgeleitet werden soll, anderes als die Intelligenzen der einzelnen Wesen, die aus der Sinnenwelt erst ins Intelligible aufgestiegen sind, die Seelen der Individuen, sofern sie mit intelligiblem Inhalt erfüllt sind? Genau betrachtet ist also die Ableitung der Seelen aus den Geistern eine leere Tautologie.

[1]) VI 4, 6. — [2]) IV 9. — [3]) Auf das Verhältnis der Universalseele zur Weltseele und die Unterscheidung einer oberen und unteren Weltseele gehe ich hier nicht ein, da es das vorliegende Problem nur verwirren, nicht erhellen kann. — [4]) IV 8, 3 (127, 16). — [5]) IV 3, 5 (13, 25).

Die Ableitung aus der Relation der Seele zur Natur spielt hier eine viel geringere Rolle. Wohl heißt es in IV 8, die Vereinzelung der Seele geschieht, indem sie auf einen Teil blickt (*πρὸς μέρος βλέπει*),[1]) aber was bedeutet dieser unbestimmte Ausdruck der ersten Periode? Der Zusammenhang mit der Natur ist zu sehr vernachlässigt.

Wie ist nun das Verhältnis der einen Seele zu den scheinbar abgeleiteten, in der Tat vorausgesetzten vielen Seelen zu denken? Nun dadurch, daß die eine Seele ganz gegenwärtig sein soll,[2]) wird im Grunde die Vielheit der Seelen aufgehoben; in der Totalität, in der Unendlichkeit gehen die einzelnen Individuen unter. Dann existiert wirklich nur ein Mensch mit vielen Gesichtern, ein Individuum in vielen Erscheinungen. Im Grunde gibt es daher hier keine Einzelseelen, wenn sie auch dadurch von der Universalseele unterschieden werden, daß sie in der Zeit sind, während jene außerhalb der Zeit ist und daß sie einen leidenden Teil haben, wogegen jene leidlos ist. Wenn dieser Unterschied beibehalten würde, bestünde für die Einzelseele keine Möglichkeit, in der zeitlosen Ewigkeit Fuß zu fassen. Nun aber wird der Unterschied nivelliert, auch die Einzelseele ist zeitlos, ewig und die Zeit ist vielmehr in ihr. In beiden Fällen jedoch ist das Resultat dasselbe: das Unendliche ist als Ganzes in ihr oder sie ist nichts in der Unendlichkeit. Nur wenn beide sich in die Zeit entfalteten, bestünde eine Möglichkeit, das Sein der Einzelseele zu retten. Da das aber nicht der Fall ist, so besteht für einen allgemeinen systematischen Überblick kein zwingender Grund, auf die Individualpsychologie einzugehen.

Wenn nunmehr das Problem, welches schon den Mythos beschäftigte, nämlich das der Kosmogonie entsteht, so haben wir zu seiner Beantwortung, d. h. als Mittel der Weltbildung, nicht nur die Seele, welche die starren Verbindungen der intelligiblen Welt auflöst, um sie in zeitliche Prozesse umzusetzen, sondern auch die intelligible Welt selbst, die die Urbilder der sinnlichen Welt und die genaue Zahl der zur Existenz gelangenden Dinge enthält. Es ist ferner die allgemein logische Grundlegung für diese als ein qualitativ-quantitatives Reich der Bewegung gegeben, indem die Kategorien und die Materie abgeleitet sind. Alle Kräfte des Systems vereinigen sich also

[1]) IV 8, 4.

[2]) VI 4—5; IV 3, 1—8; IV 4, 25

für das Problem der Naturphilosophie, welches gewissermaßen im Mittelpunkt des ganzen plotinischen Denkens zu stehen scheint. Und dennoch würde eine solche Einstellung ihre Bedeutung durchaus überschätzen; sie ist nur insoweit Zentrum, als sie gleichsam die Probe aufs Exempel ist, an der sich die Fruchtbarkeit der allgemeinen Prinzipien zu erweisen hat, im übrigen spielt sie eine ganz sekundäre Rolle, und ihre sachliche Bedeutung ist eine sehr geringe. Denn mehr als jeder andere Teil der Philosophie ist die Naturphilosophie vom Wissen ihrer Zeit abhängig, und wie die Naturwissenschaft jener Tage in der Rumpelkammer des menschlichen Geisteslebens ein kärgliches Dasein fristet, so verdient auch nicht alles, was Plotin über die Natur sagt, der Vergessenheit entrissen zu werden. Ich gehe deshalb nur auf die Grundbegriffe ein.

Man hat gezweifelt, ob die Natur überhaupt neben der Seele ein eigenes Dasein habe, und H. von Arnim meinte, daß sie sich mit der niederen Weltseele decke.[1]) Nun muß die Natur freilich als Erzeugnis der Seele dieser homogen sein; so wird sie in der Tat auch Seele genannt[2]) und auch sie wird als Schau bestimmt, ja auch ihr wird gleichsam ein Bewußtsein und ein Selbstbewußtsein beigelegt, aber sofort wird hinzugefügt: „Und wenn ihr jemand ein Bewußtsein oder eine Wahrnehmung beilegen will, so ist das kein solches Bewußtsein oder Wahrnehmen, wie wir es sonst den Dingen zusprechen, sondern es verhält sich etwa wie das Bewußtsein des Schlafes zu dem des Wachens.“[2]) Sie ist ein schweigendes, dunkleres Schauen (*θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δέ* ib.). Unbewußte, schlafende Schau ist also der eigentliche Kern der Natur. So ist ihr Begriff hier aller Materialität entkleidet, ihr Wesen ist Schau, und auch ihre Erzeugnisse sind Anschauung (*θεώρημα*). Wenn wir uns ins Gedächtnis zurückrufen, daß bei Plotin alles gleichsam auf dem Kopf steht, so werden wir aus dieser Umkehrung den Sinn dieser These verstehen. Die Natur ist das Unbewußte, und aus ihrem Unbewußten ergibt sich im natürlichen Gang der Dinge das Bewußtsein; die Natur gelangt zum Bewußtsein, und dies

[1]) H. von Arnim, Die europäische Philosophie, S. 279 (In Kultur der Geg., Allg. Gesch. der Phil.) Bonhöffer (in Windelband, Gesch. d. ant Phil. 3. A, 1912, 329) meint, daß sich in dieser Frage keine letzte Klarheit erlangen lasse.

[2]) III 8, 4.

Bewußtwerden der Natur ist Seele. So würde die Seele auf natürliche Weise entstehen, hier aber wird sie aus dem Geist abgeleitet. Deshalb bleibt das Unbewußte psychologisch unausgebeutet.

Um aber tiefer in den hier vorliegenden Begriff der Natur einzudringen, muß man von einem Wort in II 3, 9 ausgehen, welches besagt, daß der Begriff des Kosmos ein doppelter sei: einmal umspanne er Leib und Seele, andrerseits aber bedeute er die körperlose Weltseele, welche in die an den Körper gebundene ihre Spuren einstrahlt. Es ist also ein zweifacher Begriff der Natur zu unterscheiden, der am einfachsten mit den mittelalterlichen Termini der natura naturans und natura naturata zu umschreiben ist.

Die natura naturata fällt sicher nicht mit der Weltseele zusammen, aber auch die natura naturans[1]) nicht, denn sie ist unbewußte, schlafende Schau gegenüber der bewußten. Sie ist auch nicht „die *ψυχὴ αἰσθητικὴ καὶ φυτική* im Gegensatz der *ψυχὴ νοερά*, das Scheinbild der letzteren“,[2]) denn die wahrnehmende Seele ist auf ganz bestimmte psychische Funktionen eingeschränkt und die *ψυχὴ φυτική* umfaßt das Zeugungsvermögen (*τὸ γεννητικόν*), das der räumlichen Ausbreitung (*τὸ αὐξητικόν*) und das der Ernährung (*τὸ θρεπτικόν*),[3]) hat also mit dem allgemeinen Begriff der Natur nichts zu tun. Das Seelische erstreckt sich freilich tief in die Natur hinein, die Gestirne und selbst die Pflanzen sind beseelt, aber dennoch geht das Natürliche nicht im Seelischen auf, ebensowenig wie im Logischen.

Zwar soll die Weltseele gemäß dem Logos die Welt verwalten,[4]) und alle Organismen sollen gemäß der Gesamtvernunft existieren, zwar wird von einer natürlichen Vernunft (*σοφία φυσική* V 8, 5) gesprochen, welche nicht aus Theoremen besteht, sondern ein Ganzes ist, jedoch die Natur schafft trotzdem nicht nach einem Ratschluß, sie weiß nichts (*οὐδὲν οἶδεν*), sondern handelt nur, ohne Phantasie und ohne Selbstbewußtsein.[5]) Der in der Natur wirkende Logos ist nicht Wissen noch Schauen (*ὅρασις*), sondern eine die Materie bewegende Kraft, die nichts weiß, vielmehr nur schafft.[6]) Sie ist also kein rein logisches Gebilde, sondern es lebt etwas Alogisches in ihr, wie auch in

[1]) V, 8, 2 *ἡ φύσις . . ἡ δημιουργοῦσα*, IV 4, 23 *ἡ φύσις ἡ ποιοῦσα*. — [2]) C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin 1854, S. 81. — [3]) Cf. Chaignet, Histoire de la Psych. des Grecs t. 4 p. 145 (1892). — [4]) II 3, 13. — [5]) IV 4, 11. — [6]) II 3, 17.

jedem einzelnen Wesen, und soweit das der Fall ist, besteht die Möglichkeit des Leidens.[1]) Unendliche Kräfte sind in dieser einen Naturkraft enthalten.

Wie von der Seele und vom Logos, so ist die Welt auch von Gott durchwebt. „Die Erde ist ganz mit lebenden Wesen der mannigfachsten Art, auch mit unsterblichen angefüllt, und bis zum Himmel ist alles voll davon. Warum sollten aber die Gestirne, die in den unteren Sphären so gut wie in der höchsten Höhe keine Götter sein, da sie sich in geordneter Bahn bewegen und mit dem Himmel herumwandeln? Weshalb sollten sie keine Tugend haben? . . . Warum sollen sie nicht stets in ihrer Muße begreifen und sich im Geiste befassen mit Gott und mit den anderen intelligiblen Göttern? Warum sollen wir eine bessere Weisheit haben als die da droben? Niemand, der bei gesundem Verstande ist, kann dergleichen Behauptungen ertragen.“[2]) Die Naturgötter stehen also, da sie Weisheit und Tugend haben, den Menschen näher als Gott. Weit davon entfernt, mit Gott zusammenzufallen, wie im Pantheismus, sehnt die Natur sich vielmehr zum Guten zurück und findet in der Schau das Mittel der Erlösung. Kurz, es gibt in der schaffenden Natur Göttliches, Logisches, Seelisches, ohne daß sie deshalb ihre selbständige Bedeutung verlöre.

Die geschaffene Natur ist die sinnliche Welt, die Welt des Werdens gegenüber der des Seins. Nicht in einem einmaligen Akt ist sie geschaffen, wie die Bibel annimmt,[3]) sie hat keinen Anfang und kein Ende und besteht, obwohl es in ihrem Bereich keine Ewigkeit der Individuen, sondern nur der Formen gibt, solange wie die intelligible Welt, deren Nachahmung, Bild oder vielmehr stetes Abbilden,[4]) Schattenriß und Erscheinung sie ist.[5]) Die natura naturans schaut sich gleichsam in dem Spiegel der Materie als Erscheinung. So ist auch ihre Einheit nur ein Schein.[6]) Sie gewährt jedoch die Anschauung eines herrlichen Kunstwerks, eines vernünftigen, zweckmäßigen und vollkommenen Gebildes, der besten aller möglichen Welten.

Da sie aus Körper und Seele besteht, so ist der Zusammenhang in ihr teils physischer, teils psychischer Art. „Alles geschieht nach Ursachen“, heißt es, „diese aber sind doppelt, die einen leiten sich von der Seele her, die anderen von Ur-

[1]) IV 4, 43. — [2]) II 9, 8. — [3]) II 9, 12. — [4]) II 3, 18. — [5]) VI 3, 8 E. — [6]) VI 5, 9.

sachen, die aus der Kreisbewegung folgen.“[1]) Die kosmische Ursache[2]) entspringt aus dem Umschwung des Alls und innerhalb desselben können auch die Gestirne eine Wirkung ausüben, z. B. Kälte und Wärme verursachen. Aber ein umfassender kausaler Naturzusammenhang kann nicht entstehen, denn die Seelen, die frei sein sollen, durchlöchern ihn tausendfach. Das All wird vielmehr durch die Sympathie zusammengehalten.

Die Sympathie ist ein Begriff des Volksglaubens, insbesondere der Astrologie. Nach ihr entsprechen die Vorgänge auf der Erde denen im Himmel infolge einer gewissen übernatürlichen Übereinstimmung. Theophrast kennt sie als eine Naturkraft und -wirkung.[3]) Die Stoa übernahm sie als eine *συμπάθεια τῶν ὅλων* und verstand darunter das naturgemäße Zusammentreffen gewisser Vorgänge in verschiedenen Teilen der Welt, den consensus, concentus, die cognatio, conjunctio, convenientia, continuatio naturae.[4]) Philo schrieb die Kenntnis der physischen Sympathie schon den Chaldäern zu.[5])

Bei Plotin aber ist die ganze Welt ein *ζῷον ἓν συμπαθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ*.[6]) Sie hat nicht nur eine Seele, sondern auch einen Leib, sie ist ein Organismus, ein großes Gewächs. Die Auffassung der Natur als Organismus, welche später z. B. bei Schelling wiederkehrt, ist hier die herrschende.[7]) Wie nun im Organismus ein sympathetischer Zusammenhang der einzelnen Organe besteht, indem ein jedes am Leben des Ganzen und auch eines anderen Organs teil hat, ohne mit ihm in direktem Zusammenhang zu stehen, so auch im Weltall. Wenn aber Zeller meint, daß diese Sympathie im Weltall nur aus psychischen Zusammenhängen erklärbar sei, so irrt er in diesem Punkte. Wohl gilt sie auch für die Seelen, welche deshalb *συμπαθεῖς* sind, weil sie aus derselben Seele wie auch die Allseele[7]) stammen, und zwar bedeutet sie hier ein allgemeines Mitempfinden.[8]) Wohl beruht auf ihr das Wahrnehmen, aber nur insofern sie die Sympathie des einen Weltwesens ist.[9]) Zweitens regelt sie das Verhältnis der Seelen zur Ordnung des Alls[10]) und drittens gilt sie auch

[1]) III 1, 10. — [2]) III 1, 8: *κοσμικὴ αἰτία*. — [3]) Z. B. De caus. plant. II 19, 14. Vgl. auch Th. Weidlich, Die Sympathie in der antiken Literatur, Stuttgart 1894 (Progr. d. Karls-Gymn.). — [4]) Cicero, D. Nat. D. II 11, 28. Divin. II 15, 34; 69, 142. Zeller, III 1, 173. — [5]) De migr. Abr. 32. — [6]) IV 4, 35. — [7]) IV 3, 8 A. — [8]) IV 4, 45 — [9]) IV 5, 3 (92, 7). — [10]) IV 3, 12.

für die Beziehungen innerhalb des Materiellen. Die Saiten an einer Leier bewegen sich sympathetisch — ein Vorgang der offenbar für die ganze Auffassung fundamentale Bedeutung hat und wiederholt erwähnt wird[1]) — und so soll es auch mit den Gestirnen am Himmel geschehen. Diese dreifachen Beziehungen beherrscht die Sympathie als eine Wirkung in die Ferne, die nicht durch Zwischenursachen vermittelt ist,[2]) sondern auf der Ähnlichkeit (ὁμοιότης) der einzelnen Wesen beruht. Man kommt der Wahrheit am nächsten, wenn man den Zusammenhang der Sympathie als einen psycho-physischen bezeichnet.

Die Naturanschauung ist hier keine mechanistische, so wenig wie bei Plato oder Aristoteles oder in der Stoa, dennoch liegt die Idee einer durchgehenden Naturordnung vor; alles geht in schweigenden Bahnen nach ewigen Gesetzen, denen niemand entfliehen kann und denen sowohl die Gestirne wie die Seelen untertan sind.[3]) Eine Ordnung, eine Symphonie, eine Harmonie, erklingend aus Gegensätzen, erfüllt das All. So steht der Sympathie die Antipathie, der Freundschaft der Streit gegenüber, auf denen die im All herrschende Magie beruht.

Wem es auf eine historische Analyse des plotinischen Naturbegriffs ankäme, der würde in ihm eine merkwürdige Vermischung platonischer, aristotelischer, stoischer, empedokleischer Gedanken finden, aber er dürfte auch die Momente nicht übersehen, die ihm aus der Kritik der Astrologie und Magie zufließen. Die ganze Kette des Naturzusammenhanges erscheint nämlich jetzt als eine magische. Alles, was mit einem anderen in Beziehung steht, wird von ihm bezaubert, d. h. von ihm gelenkt;[4]) auch die Seele, soweit Unvernünftiges in ihr ist und sofern sie handelt und im praktischen Leben steht, ist dieser Magie unterworfen. Denn das Nicht-Gute als ein Gutes zu erstreben, indem man durch den Schein verführt von unvernünftigen Trieben geleitet wird, das heißt gezogen werden, wohin man nicht will, ohne es zu wissen.[5]) Nur soweit die Seele vernünftig und reine Schau ist, bleibt sie außerhalb dieses Zusammenhanges und frei. Die natura naturata als die von der auf der Sympathie beruhenden Magie durchwaltete

[1]) IV 4, 8; IV 4, 41. — [2]) IV 4, 32. — [3]) IV 4, 45. — [4]) ib. 43. — [5]) ib. 44.

Erscheinungswelt ist das natürliche Korrelat zur natura naturans als Schau.

Sie ist das Bild der intelligiblen Welt und unterscheidet sich von jener hauptsächlich durch ihren zeitlichen Charakter. Wie die Zeit entsteht und wie sie an Stelle der Identität und Stabilität ein nicht Stabiles, an Stelle des Einen nur dessen Schattenbild, welches nur in der Kontinuität eins wird, an Stelle des geschlossenen Ganzen ein Teil für Teil zum Ganzen Strebendes wird, das brauchen wir jetzt nicht noch einmal zu wiederholen.[1]) Sie entstand als Leben der Seele, die von einer Manifestation des Lebens zur anderen fortschreitet.

Für die Zeit selbst bedeutet diese Definition wenig, denn sie wird dadurch an einen Teilbereich gekoppelt, an den sie von Natur nicht gefesselt ist. Die Teilwahrheit, „die Seele lebt in der Zeit" ist zu der Unwahrheit umgekehrt: „die Zeit lebt nur in der Seele". Der Grund für diese Verengung ist die idealistische Grundansicht, die auch Kant zur Ansetzung der Zeit als Form der Anschauung führte. Und wie das Ideale stets Zukunft und nie Vergangenheit ist, während das Reale umgekehrt mit der Vergangenheit anhebt, so wird auch hier wie später im Neukantianismus[2]) das Moment der Zukunft als das wesentlichste in ihrem Begriff herausgehoben. Nun ist sie Streben zum Sein, Sehnsucht zum Intelligiblen, stete Zukunft. Damit scheint der unbegreifliche Wechsel von Zukunft und Vergangenheit, das niemals Stillestehen des Weltprozesses erklärt zu sein; in der Tat aber ist nichts weiter geschehen, als daß ein Reflex von ihm sich dem plotinischen System eingeordnet hat.[3]) Die Zeit ist nunmehr ein ins Unendliche fortschreitendes,[4]) einheitliches, kontinuierliches Leben,[5]) sie hat eine Länge,[4]) die nicht abbricht, sondern sich ins Unendliche fortsetzt. Das Maß und damit die Quantität fließt ihr erst von außen, nämlich von der wirklich vorhandenen Bewegung der Welt zu, sofern sie gleichmäßig ist und sich zur Abstraktion eines Maßes eignet. Aber die Bewegung der Welt erzeugt nicht, sondern offenbart nur die Maßzeit.

Der Grund des Mißlingens der plotinischen Zeittheorie liegt in der zu engen Verknüpfung der Zeit mit der Seele und ihrer

---

[1]) Vgl. S. 181 f. — [2]) Vgl. Hermann Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 1902. — [3]) Vgl. S. 187. — [4]) III 7, 1. — [5]) ib. 12.

daraus folgenden Abtrennung von der Natur, vor allem vom Raum und von der Bewegung. Freilich sachlich werden beide vorausgesetzt, was man 1.) aus der Definition der Zeit als Länge, welche nicht ohne Raum existieren kann und 2.) aus der Ableitung der Maßzeit aus der Kreisbewegung erkennt.

Der Raum spielt im plotinischen System eine viel geringere Rolle als die Zeit, weil er sich dessen innerlicher Struktur nicht assimilieren läßt. Zwar soll er von der Seele erschaffen werden, indem sie die Materie, das Unbegrenzte von außen umfaßt.[1]) Die Erschaffung selbst jedoch bleibt unklar. Der begrifflichen Seite nach ist er das Begrenzende (*πέρας*), Umfassende (*περιεκτικόν*), der Abstand (*διάστημα*) und wird der Kategorie der Relation untertan.[2]) Dagegen ist er nicht in die Quantität aufzulösen, die ihm vielmehr etwas Äußerliches bleibt. Während aber im Begriff der Zeit die Forderung, über das Quantitative hinauszugehen, zu einem Eindringen in das Wesen der Zeit führt, ist das beim Raume nicht der Fall, er bleibt der endliche, begrenzte Weltraum, der er in der griechischen Philosophie gewesen war.

Auf Zeit und Raum baut sich die Bewegung auf, und zwar gilt die Kreisbewegung als die naturgemäße, welche freilich nicht abgeleitet, aber doch zum Verständnis des plotinischen Weltbildes wichtig ist. Einmal beruht ihre Annahme natürlich auf astronomischen Voraussetzungen, zweitens weiten sich die einzelnen Stufen des plotinischen Reihensystems zu Kugeln aus, so daß eine Reihe konzentrischer Kugeln entsteht, deren Mittelpunkt Gott bildet.

Die Welt entsteht im einzelnen, indem ein von oben herabkommender psychischer Strom und ein von unten aufsteigender materieller sich begegnen. So schichten sich Erde, Wasser, Luft, Feuer übereinander. Aus dem Zusammentreffen der Seele mit dem Feuer entsteht der Himmel. Das himmlische Feuer ist rein, frei von irgendwelchen irdischen Beimischungen, es wird von der Seele in der Höhe festgehalten, zu der es emporschwebt, und durch die Bewegung belebt.[3]) Nichts fließt von ihm ab oder tritt zu ihm hinzu. Zum Himmel gehören die Gestirne bis zum Monde, sie kennen kein Leiden und keine Affektion, sie sind ihrer Individualität nach ewig, sind sie doch

[1]) VI 6, 3. — [2]) VI 3, 11. — [3]) II 1, 4.

Götter, die freilich nicht ändernd in den Lauf des Weltgeschehens eingreifen können. Sie verursachen so viel, wie sie ihrer natürlichen Stellung nach im Organismus der Welt wirken, nicht mehr und nicht weniger.

Während hier einerseits die aristotelische Weltansicht noch nachwirkt, die in der himmlischen Welt die gleichmäßige, kreisförmige Bewegung des Äthers und die Unvergänglichkeit der Gestirne, in der irdischen die wechselnden, geradlinigen Bewegungen der Elemente und das Entstehen und Vergehen der Einzeldinge annimmt, wird andrerseits jener Gegensatz gemildert. Auch die Erde nämlich, die im Mittelpunkt des Weltalls ruht,[1]) ist ein vernünftiges, beseeltes, lebendes Wesen, ein Gott. Ihr wird im Unterschied von den Gestirnen eine Empfindung zugeschrieben; doch ist es schwer zu sagen, welcher Art diese ist und mit welchen Organen sie geschieht.[2]) Die Erde besteht nicht aus einem Elemente, sondern ist, wie auch die Organismen auf ihr, aus allen gemischt.

Was sonst über die Natur, sei es der Organismen, sei es des Menschen oder der Elemente gesagt wird, bietet des Interessanten zu wenig, als daß wir hier dabei verweilen müßten.

---

[1]) II 1, 7. — [2]) IV 4, 22 u. 26.

Die theologische Reihe und die Religionsphilosophie.

Vom Gipfel des Einen zur Tiefe der Materie sind bislang drei Verbindungswege entstanden, der der Prinzipien, der der Kategorien und endlich der der kosmischen Schöpfung. Ist damit nicht das Sein der Welt konstituiert? Was könnte es also fruchten, noch einmal den Abstieg zu vollführen? Und dennoch führt uns Plotin wiederum denselben Pfad, — denn im Grunde ist es ja nur einer —, gleich als hätten wir bislang nur seine Mühsal erschaut und sollten jetzt seine unermeßliche Schönheit erblicken. Wir kommen zu Gott und dem Abstieg als einer Offenbarung Gottes. Da aber Gott nicht nur der Ursprung, sondern auch das Ziel der Welt wird, so muß hier zugleich die Umkehr einsetzen und der Abstieg in den Aufstieg umschlagen.

So steht die Religionsphilosophie als Abstieg und Aufstieg im Zentrum des plotinischen Systems, und wir begreifen, daß gerade sie als der Kern der dritten Periode übrig bleiben konnte. Es gibt zwei Typen von Systemen, dem einen ist Gott Anfang, Mittelpunkt und Ende, der andere beginnt mit der Welt, ihm ist sie alles, Gott nichts oder eine leere Idee, die erst am Schluß der Betrachtungen auftritt. In beiden Fällen ist keine eigentliche Religionsphilosophie möglich, im ersten, weil sie sich zu weit ausbreitet und das ganze Denken durchtränkt, im zweiten, weil kein Raum für sie bleibt. Plotin stellt den ersten Typ dar, und es ist deshalb verständlich, daß ein neueres, größeres Werk bei der systematischen Darstellung seiner Lehren die Religionsphilosophie ganz übergeht. Aber wenn der religionsphilosophische Strom auch über seine Ufer tritt und weite Strecken der ihm benachbarten Gebiete überschwemmt, so muß man doch das ihm eigentümliche Strombett aufzeigen. Denn die Religionsphilosophie ist einer der sachlich und historisch bedeutendsten Teile dieses Systems. Von ihr ging die große Wirkung Plotins auf die christliche Kirche aus, in sie münden

eine Reihe von Hauptströmen des vorangegangenen abendländischen und morgenländischen religiösen Lebens, denn sie ist selbst religiöses Leben, seine tiefste und reinste Form und nicht Reflexion über eine gegebene Religion.

In Gott wiederholt sich die schon früher im Begriff des Einen aufgezeigte Dialektik. Er ist nichts und alles, nichts, insofern er der Unsagbare und Unerkennbare (*ἄρρητος*[1]), *ἄγνωστος*) ist, dessen Wesen sich nicht ergründen läßt, von dem wir nur feststellen können, was er nicht ist. Streng genommen dürfte man ihn nicht einmal „dieses" oder „jenes" nennen,[2]) sondern alle Benennungen sind Übertragungen aus der menschlichen Sphäre.

Aber die Verneinungen, sagt Proklus, sind die Mütter der Bejahungen.[3]) Und so ist denn auch schon durch die Verbindung mit dem Einen im Begriffe Gottes die erste positive Bestimmung getroffen. Er ist quantitativ und qualitativ einer, sein Wesen einheitlich, homogen, einfach, einzig (*μοναχός*).[4]) Dabei ist er nicht das tote Eine des Universums, welches der Pantheismus in seinem Alleinen nach Abtötung der konkreten Mannigfaltigkeit übrigbehält, sondern das lebendige, unausschöpfliche, unendliche, d. h. kontinuierliche, zusammenhängende, sich auf alles erstreckende Eine, welches der Quell der Welt ist. Sein Sein ist reine Energie, Tätigkeit, Schaffen. „Eins ist bei ihm das Sein mit dem Schaffen und der gleichsam ewigen Erzeugung."[5]) So wird Gott zum absoluten Grunde, zum Grunde des Grundes: *αἴτιον τοῦ αἰτίου*. „In höherem Grade also ist es Grund, gleichsam das Ursächlichste und Wahrere, das alle zukünftig aus ihm hervorgehenden intelligiblen Ursachen in sich hat und nicht das Zufällige, sondern das Selbstgewollte erzeugt."[6]) Dieses merkwürdige Sichselbstüberschlagen des Grundes, müßte logischerweise zu einem Grunde jenes Grundes des Grundes usw. in infinitum führen. Aber eben das soll verhindert werden, eine absolute Grenze soll für die an sich unendliche Reihe der Gründe entstehen und Gott sich selbst schaffen.

---

[1]) V 3, 13 A. Vgl. Proklus, Inst. Theol. 123 *πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν. διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν.* — [2]) VI 9, 3 E. — [3]) In Parm. p. 54. — [4]) VI 8, 9. — [5]) VI 8, 20. — [6]) VI 8, 18.

Es ist eine große Kühnheit, daß Plotin die Frage zu stellen wagt: wie ist Gott geworden?, auf die er antwortet: über ihm ist nichts, aus dem er entstanden sein könnte, er schafft sich selbst in ewigem Schaffen.[1]) Der Grund des Grundes drückt eben dieses Sichselbsterzeugen Gottes aus. „Aber ergibt sich daraus nicht, könnte jemand sagen, daß Gott war, ehe er wurde? Denn wenn er sich selbst schafft, so ist er hinsichtlich des „sich selbst" noch nicht, durch das „Schaffen" hingegen schon vor sich selbst, da er das Geschaffene selbst ist? Darauf ist denn zu sagen, daß Gott überhaupt nicht als geschaffener, sondern als schaffender zu betrachten ist, wobei wir sein Schaffen als ein absolutes hinstellen und nicht als ein solches, aus dem ein anderes zu vollenden bezweckt wird, sondern so, daß seine Tätigkeit nicht etwas anderes bezweckt, sondern ganz er selbst ist; denn hier sind nicht zwei, sondern eins."[2]) Es ist also ein absolutes Sichselbstschaffen, bei dem das Schaffende und das Geschaffene nicht voneinander zu trennen sind. So wird der energetische Charakter des Einen fruchtbar.

Gott als das Eine, als das Absolute, als der Grund des Grundes ist das Freie. Denn er allein hat den Grund seines Seins in sich, während alles andere von ihm abhängt. Seine Freiheit ist eine solche des Seins und des Wesens, nicht des Handelns. Es hat keinen Sinn zu fragen, ob er etwas anderes habe hervorbringen können, als er hervorgebracht hat. „Denn das Können ist dort nicht so zu verstehen, als könne es etwas, aber auch das gerade Gegenteil von diesem hervorbringen, sondern es wirkt mit einer unerschütterlichen und unwandelbaren Kraft, welche dann am meisten Kraft ist, wenn sie sich nicht vom Einen entfernt; denn das Vermögen, die Gegensätze hervorzubringen, ist nur ein Zeichen des Unvermögens, sich in dem Besten zu behaupten."[3])

Trotz dieser Ableugnung der Wahlfreiheit wird vom Willen Gottes gesprochen, aber er ist nicht ein besonderes Attribut von ihm, „vielmehr war das Wollen in der Substanz, es ist also nichts anderes als die Substanz."[2]) Als wollendes Wesen aber muß Gott ein Denken, wenn auch ein „Über"-Denken beigelegt werden, so fließt ihm all das zu, was ihm fern gehalten werden sollte, und er wird das selbstgenugsame, in sich ruhende,

[1]) Der Begriff des sich selbst schaffenden Gottes ist schon in den hermetischen Schriften vorhanden. — [2]) VI 8, 20 A. — [3]) VI 8, 21.

vollkommene, nichts bedürfende Wesen.[1]) „Auch liebenswert und die Liebe ist er, und zwar die Liebe seiner selbst, weil er nicht anders schön ist, als durch sich selbst und in sich selbst.“[2]) Die Liebe Gottes ist also nicht in erster Linie Liebe zur Welt, sondern Liebe zu sich selbst. Das ist einer der Hauptunterschiede vom christlichen Gott. Deshalb äußert sich diese Liebe nicht in Barmherzigkeit, nicht in Gerechtigkeit, sie beugt sich nicht herab zum Verbrecher und trocknet nicht die Tränen eines schwerbeladenen Menschen, sie ist eben nicht die Liebe eines persönlichen Gottes, der zur Erde hinabsteigt und Mensch wird, sondern eines unpersönlichen Wesens, das nur sich selbst seiner Liebe wert findet. Im Begriff des Guten wird die Liebe ergänzt, denn als das Gute wird Gott Gegenstand der Liebe für die Menschen. Er ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch das Ziel der Welt. Diese beiden Momente sind im Begriff des plotinischen Gottes als eines transzendenten vereinigt.

Aber er verharrt nicht in dieser Transzendenz, vielmehr ist er allen ganz gegenwärtig. Er ist nicht fern von einem jeden, sondern ist allen nah, ohne daß sie es wissen. Sie selbst aber entfliehen ihm oder vielmehr sich selbst; sie können darum den nicht ergreifen, dem sie entflohen sind, und können auch, da sie sich selbst vernichtet haben, keinen anderen suchen; wird doch auch ein Kind, das im Wahnsinn außer sich geraten, seinen Vater nicht erkennen; wer sich selbst aber kennen gelernt hat, wird auch wissen, woher er stammt.[3])

Mit dem Begriff der Allgegenwart[4]) ist schon der Übergang zum Abstieg vollzogen. Die Menschen jener Tage forderten eine Überbrückung der Kluft zwischen Gott und Welt und kamen so zum Zwischenwesen, sei es zum Wort oder zur Weisheit Gottes wie im hellenistischen Judentum, sei es zum Logos wie bei Philo und der christlichen Religionsphilosophie.[5])

---

[1]) VI 9, 6. — [2]) VI 8, 15 A. — [3]) VI 9, 7 E. — [4]) Wie stark dieser plotinische Begriff der Allgegenwart durch Augustin in das Christentum eingedrungen ist, sieht man bei Schleiermacher, der das Wort Augustins Ep. 187, 14: „Nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus“ zitierend sagt: „Daher bleibt von dieser Seite die gründlichste Verbesserung (sc. im Begriff der Allgegenwart), welche das Räumliche gänzlich aufhebt, die formale, daß Gott in sich selbst sei, der aber freilich die zur Seite stehen muß, daß die Wirkungen seines ursächlichen Insichselbstseins überall seien.“ (Der christl. Glaube, I. Ausg. Händel 236.) — [5]) Vgl. S. 6 f.

Diese Funktion übernimmt hier der Geist, der ausdrücklich als Sohn (παῖς, κόρος) Gottes bezeichnet wird. „Gott, der gebunden ist, immer derselbe zu bleiben, tritt die Herrschaft über die Welt seinem Sohn (παιδί) ab, denn es ziemte sich für ihn, der diese Herrschaft abgegeben, nicht, eine jüngere als er selbst und eine spätere zu erstreben, da er mit dem Schönen gesättigt ist:“[1]) Der Sohn ist also der Mittler zwischen Gott und Welt und schafft die Möglichkeit ihrer Vereinigung, wir können ihn Weltgeist nennen. Gott als das Eine stand jenseits des Geistes, er war ein übergeistiger Gott, sein Sohn dagegen ist reiner Geist. Dieser ist wie jener einzig, Leben, Energie, Grund, allgegenwärtig, ewig; also nicht etwa als Gedächtnis der Welt entfaltet in die Zeit. Aber seine Einheit ist eine Vieleinheit, seine Liebe Liebe Gottes und nicht seiner selbst, seine Freiheit abgeleitet. Es ist nicht das Absolute, nicht das Gute, nicht der Grund des Grundes. Trotzdem ist sein Sein in gewissem Sinne fester gegründet als das von Gottvater, denn dieser soll jenseits des Seins stehen, während jener das eigentliche Sein enthält. Die meisten Bestimmungen von Gottvater dürften erst von seinem Sohn gelten. Daher hat die religiöse Reihe in ihm ihren eigentlichen Ausgangspunkt, und so heißt es an einer merkwürdigen Stelle: „Nachdem er dieses aufgegeben, ordnete er seinen eigenen Vater sich selbst über und dehnte sich bis zu ihm hin nach oben aus; er ordnete auch wiederum das, was vom Sohne in der Richtung auf das andere begonnen war, um nach ihm zu existieren. So ist er zwischen beide getreten, einmal dadurch, daß er sich durch sein Anderssein von dem Oben losgerissen hat, sodann dadurch, daß er sich fernhält von der Fessel, die ihn herabzieht zu dem, was nach ihm ist: er steht zwischen einem besseren Vater und einem geringeren Sohne.“[2])

Gottsohn aber nimmt eine Vielheit von Göttern in sich auf, was durchaus nicht ein Zurücksinken in den Polytheismus bedeutet, wie man Plotin fälschlich vorgeworfen hat, vielmehr wird nur die Vieleinheit des Geistes zu einer Vielheit von Göttern umgedeutet. So wird zugleich für den Menschen Platz im Weltgeist geschaffen, so daß er selbst ein Gott werden kann.

Wenn es also in V 8, 10 heißt: „Deshalb bricht auch Zeus, der ja freilich der älteste ist von den Göttern, die er selbst

[1]) V 8, 13 A. — [2]) V 8, 13.

anführt, zuerst zum Anschauen des Intelligiblen auf, sie aber folgen, die anderen Götter und Dämonen und Seelen, welche diese Dinge zu sehen vermögen,“[1]) und wenn es dann weiter lautet: „Es schauen also die Götter, ein jeder einzeln und jeder zugleich und auch die Seelen, die alles dort schauen und aus dem allen entstanden sind, so daß sie selbst alles von Anfang bis zu Ende umschließen, und sie sind dort, soweit es zu ihrer Natur geworden, dort zu sein, oft sind sie auch ganz und gar dort, wenn sie sich nämlich gar nicht losgesagt haben,“ — dann wird jeder, die Worte ihres symbolischen Gewandes entkleidend, verstehen: der Weltgeist ist ein einziges, umfassendes, individuell gegliedertes Leben und seine Monaden gleichsam werden wieder Götter genannt; „verschieden sind sie nur in ihren Kräften und doch wieder alle eins in jener einen großen Kraft oder vielmehr der eine ist sie alle zusammen.“[2])

Von hier aus betrachtet ist Gottvater der größte unter den Göttern. „Demnächst muß man auch die intelligiblen Götter preisen und schließlich nach allen den großen König dort und namentlich in der Mehrzahl der Götter seine Größe aufzeigen. Denn nicht das Göttliche in einen Punkt zusammendrängen, sondern es als eine Vielheit ausweisen, als welche es sich selbst ausweist, heißt die Kraft Gottes kennen: derjenige bleibend, der er ist, schafft er dennoch diejenigen, die von ihm abhängen und durch ihn und aus ihm sind.“[3]) Jetzt erscheint der Inhalt der intelligiblen Welt als göttlich, die Gestirne und die Erde sind Götter.

Das Verhältnis der intelligiblen zur sinnlichen Welt wird nunmehr durch die Vorsehung geregelt, der Logos wird zur *πρόνοια*. Man muß nicht denken, daß Plotin seine bisherigen Aufstellungen dahin umändert, daß er Gott eine Reflexion beilegt, wie etwa das Christentum; eine solche Ansicht wird verworfen, und die Vorsehung bedeutet nichts anderes als der Logos. Die in der dritten Periode hervortretenden Unterschiede des Logos gingen daher Unterschieden im Begriff der Vorsehung parallel. Wie durch die Vorsehung die Schönheit der Welt und die Ehre Gottes gerettet und das Böse in den Strudel der Materie hinabgestoßen werden soll, wollen wir an dieser Stelle nicht noch einmal wiederholen.[4])

[1]) cf. Phädrus 246E. — [2]) V 8, 9. — [3]) II 9, 9 (144, 19). — [4]) Vgl. S. 225 f.

Im Begriff der Welt als einer vom Leid und Bösen durchsetzten und in die Materie eingebetteten vollzieht sich der Umschwung. Indem der Prozeß beim Träger von allem Üblen und Häßlichen anlangt, hat er eine Grenze erreicht, die er nicht überschreiten kann. An diesem Punkte entsteht die Umkehr, die ἐπαναστροφή. Die Welt, die Materie selbst, sehnt sich zurück zu ihrem Ursprung, weil dieser besser und reiner ist als sie. Hier wird der Begriff Gottes als des Guten wirksam.

Wir vollziehen also diese Umkehr in der Religionsphilosophie, und sie entsteht in der Tat ursprünglich als ein religiöses Problem, als das der Erhebung aus der sinnlichen Welt. Sie hat aber zugleich für das ganze System Bedeutung, denn hier beginnen diejenigen Betrachtungen, die sich im Aufstieg von der Materie zum Einen bewegen. Beides geht nicht zufällig, sondern notwendig zusammen; die religiöse Umkehr ist zugleich die allgemein-systematische. Die Wege zur Wahrheit, Schönheit, Freiheit führen zu Gott, deshalb sind sie von religiösem Leben überströmt. Der Aufstieg ist nur eine Umkehr des Abstiegs, neue Prinzipien treten in ihm nicht hervor, es werden nur die alten in neuer Form durchlaufen.

Das Problem der Religionsphilosophie als einer aufsteigenden Disziplin ist das der Erlösung des Menschen. Der Mensch soll losgelöst werden vom Bösen, trotzdem das Böse eigentlich keine reale Existenz hat, trotzdem die Schönheit dieser Welt in glühenden Farben geschildert wird. Während sonst das Leiden der Welt die Grundlage einer Erlösungslehre zu bilden pflegt, ist hier ein Optimismus der Ausgangspunkt. Wie die Schönheit dieser Welt aus jener stammt, so besteht die Erlösung des Menschen in der Erhebung zu jener.

Diese ist eine Loslösung im wörtlichen Sinne. Die in die Materie und den Leib verstrickte Seele muß von dieser Umklammerung befreit werden. Das geschieht auf dreifachem Wege, 1.) auf dem der Abstraktion in der Erkenntnislehre, 2.) auf dem der Verinnerlichung, d. h. der Konzentrierung auf den innerlichen Menschen in der Ästhetik, und 3.) auf dem der Reinigung in der Ethik. Alle drei aber führen zum Kern der Seele und zur Gottheit. Die Seele ist nämlich an sich göttlich. So wird sie in die intelligible Welt als ein Gott aus dem Gefolge des ersten Gottes aufgenommen. Diese erste Identität von Mensch und Gott findet also die zu ihrem Ursprung zurück-

strebende Seele in der Einheit von Seele und Geist, die Seele ist Geist und damit Gott. Nun verstehen wir auch, weshalb der Geist als ein Sohn Gottes bezeichnet wurde und weshalb er sich in eine Vielheit von Göttern zerteilte; die Seelen oder Geister in ihm sind Götter.

Hier angelangt führen die Seelen einen gottbegeisterten Reigen um das Eine auf und schauen als Geist die Quelle des Lebens und des Intellekts, das Prinzip des Seienden, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele; dort denken sie und sind frei von Affekten und ruhen; auch das wahre Leben ist dort, denn es ist Energie des Intellekts, während das Leben hier unten nur ein schwacher Schatten von jenem ist (VI 9, 9). Für diese Identität also, die man gewöhnlich nicht klar genug absondert, ist charakteristisch: die Seele ist Geist, sie denkt, lebt, ist frei von Affekten, und bewegt sich um Gott in einem gottbegeisterten Reigen.

Aber die religiöse Sehnsucht will noch über die intelligible Welt emporsteigen. Die in den Geist versetzte und mit ihm identische Seele schaut auf das Eine,[1]) die Augen schließend, tauscht sie gleichsam einen anderen Blick ein,[2]) erfaßt durch einen intuitiven Akt das über jenem Liegende[3]) und blickt mit dem Teil des Intellekts, der nicht Geist, sondern liebender Intellekt ist. Damit ist das Denken, das sie verachtet[4]) und dessen Bewegung sie gegen Ruhe eintauschen möchte und alles Intelligible überschritten,[4]) es existiert jetzt weder Begriff (*λόγος*) noch Denken (*νόησις*).[5]) Zugleich wird alle Form vernichtet,[6]) formlos wie die Materie muß die Seele werden[7]) und auch ihr Selbst und ihr Selbstbewußtsein verschwinden.[5]) Sich dem Einen hingebend[8]) geht sie in Gott in dieser zweiten und eigentlichen Identität unter. Ein tatsächliches Ergreifen Gottes, ein Berühren (*θιγεῖν*), welches zwar ein intelligibles Erfassen (*νοερῶς ἐφάψασθαι*),[9]) ein Verkehren gleichsam[10]) und ein Zusammensein[11]) ist, findet statt, das Zentrum der Seele verbindet sich mit dem Zentrum des Alls. Eins werden beide: *ἓν ἄμφω*.[12]) In dieser Vereinigung lebt die Seele nicht als Seele und der

---

[1]) VI 7, 35. — [2]) I 6, 8E. — [3]) VI 7, 35: *ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ* [*βλέπει*]. — [4]) V 5, 6: *τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεὶς θεάσεται*. — [5]) VI 9, 11. — [6]) VI 7, 33. — [7]) VI 9, 7. Das ist eine interessante Bestätigung meiner These, daß das Eine selbst Materie ist. — [8]) VI 9, 11: *ἐπίδοσις αὐτοῦ*. — [9]) V 3, 17. — [10]) VI 9, 7, *οἷον ὁμιλήσαντα*. — [11]) I 2, 4, *συνεῖναι*. — [12]) VI 7, 34.

Geist nicht als Geist, sondern sind im Einen verschwunden,[1]) abgeschieden, wie Meister Eckehard sagt; kein Leben gibt es hier, keine Bewegung, keinen Gedanken, kein Bewußtsein, keine Schönheit, keine Tugend, kein Wissen, auch der Unterschied zwischen Anschauendem und Angeschautem ist aufgehoben.

Unsagbar und unbeschreibbar ist dies Erlebnis, dennoch wird es zu umschreiben versucht. „Das aber ist vielleicht nicht eine Schau, sondern eine andere Art des Sehens, eine Ekstase (ἔκστασις), eine Vereinfachung (ἁπλωσις) und Hingabe seiner selbst, ein Streben nach Berührung, eine Ruhe (στάσις) und ein Sinnen auf Vereinigung, wenn einer überhaupt das Wesen im Adyton schauen wird."[2]) Herbeiführen kann man diesen Zustand nicht, nur ihn erwarten und sich für ihn rüsten, plötzlich[3]) kommt das Licht der Erleuchtung, man weiß nicht, ob von außen oder von innen, und bringt eine Glückseligkeit, die sich nur dem Rausche, dem Wahnsinn und der enthusiastischen Besessenheit vergleichen läßt. Dann würde die Seele mit nichts tauschen, selbst wenn alles um sie herum zugrunde ginge, in dieser Flucht des Einzigen zum Einzigen findet sie ihre letzte Ruhe.

Das besondere der plotinischen Mystik ist 1.) ihr aufsteigender, transzendenter Charakter, der zu zwei Identitätspunkten der Seele und Gottes führt, 2.) ihr Beruhen auf der Schau und der Erleuchtung, nicht auf dem Gefühl wie bei Suso, nicht auf dem Willen wie bei Fichte, bei dem der Wille des Menschen mit dem Willen Gottes identisch wird, 3.) ihre Fundamentierung auf dem Wahren, Guten, Schönen.[4])

Wenn wir uns jedoch vom Enthusiasmus der Schau Gottes zum nüchternen Denken zurückwenden und uns fragen: bringt sie die Erlösung der Menschheit, so werden wir gewahr, daß dieses immer nur kurz dauernde Göttergeschenk für wenig Auserwählte dafür nicht ausreicht. „Die Einzelerlösung des einen Teiles der Seelen wird jederzeit aufgewogen durch gleichzeitiges Tiefersinken eines andern Teiles der Seelen; eine Gesamterlösung ist ausgeschlossen. Die ewige Flucht des einzig Einen

---

[1]) VI 9, 7 u. 10.

[2]) VI 9, 11.

[3]) V 5, 7 u. 8.

[4]) Für die historischen Zusammenhänge vgl. außer Guyot a. a O., Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1900. u. H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos. 1918.

zum einzig Einen ist nur die Vorderseite der sich drehenden Kugel und ihre Rückseite muß die ewige Flucht des einzig Einen vom einzig Einen hinweg in die Vielheit sein. Die ganze Bewegung ist zwecklos und sinnlos, ein wüster Wirbeltraum, aber ein qualvoller Traum für die in ihn hineingerissenen Teilseelen."[1])

Diese Worte Eduard von Hartmanns übertreiben den Pessimismus, der unzweifelhaft diesem Weltprozeß zugrundeliegt, welcher ein Fallen von Stufe zu Stufe, jählings ins Ungewisse hinab, ist, aber sie enthüllen doch den Grundmangel dieses religiösen Weltbildes. Man begreift nicht, weshalb Gott etwas aus sich ausstrahlt und weshalb das Ausgestrahlte schlechter wird als er. Und da die Seele eigentlich immer Gott bleibt, so gibt es keine Erlösung des Menschen, für Gott selber aber ist keine Erlösung nötig.

Hebt man jedoch den Abstieg auf, so fällt damit auch der Aufstieg, da er nur eine Umkehr von ihm ist. Und eine einfache Drehung in die Richtung des Weltprozesses hinein, wie Schelling es versucht hat, ist unmöglich, denn damit erhält man den Begriff einer in sich zurückfließenden Geschichte. Nur ein radikaler Neubau vermag den religiösen Bedürfnissen des Menschen gerecht zu werden.

---

[1]) Plotins Axiologie in „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" Leipzig, o. J., S. 63.

Die Erkenntnislehre.

Die zentrale Stellung der Religionsphilosophie dokumentiert sich in ihrer Herrschaft über die Aufstiegsreihen. So wird auch die Erkenntnislehre ein Weg zu Gott und kann sich nicht in völliger Unabhängigkeit entfalten, zumal schon eine logische Abstiegsreihe vorangegangen ist.

Daraus folgt, daß sie keine Wissenschaftslehre wird, wie man das bei einem Platoniker vermuten könnte. Die platonische Philosophie hat eine ursprüngliche Beziehung zur Wissenschaft, das Mathematische ist ihr nicht nur ein Beispiel der Ideen, sondern an ihm hat sich deren präziserer Sinn herausgebildet; nicht zufällig verwehrte ein Spruch über dem Eingang zur Akademie den Ungeometrischen den Zutritt, nicht zufällig führt der Aufstieg zum Guten durch die Wissenschaften. In einer frühen Schrift Plotins, I3, findet sich eine Reminiszenz an diesen Standpunkt, aber selbst da sind die mathematischen Wissenschaften nur das Mittel, den Geist an das Unkörperliche zu gewöhnen und verlieren später auch diese Bedeutung. Zwischen Plotin und Plato liegt eben die Arbeit der Skepsis; der Wert der Wissenschaft ist gesunken, der der Religion gestiegen. Überdies greift die Wissenschaft bestimmte Ausschnitte aus dem Wirklichen heraus und sucht sie bis ins einzelne zu durchforschen. Plotins Seele aber strebt zum Allgemeinen, Unbeschränkten, Ewigen. Deshalb kann sie ihm nicht helfen, er möchte das Seiende direkt erfassen, ohne den Umweg über die Wissenschaft zu nehmen. Nicht schiebt sich zwischen ihn und das Seiende die Sphäre des Wissens und der Kultur, wie in der sogenannten Kulturphilosophie, die vor lauter Kultur das Wirkliche nicht mehr findet.

Ebenso wenig wird die plotinische Erkenntnislehre zur formalen Logik. Sie steht Aristoteles in dieser Hinsicht gerade so fern wie Plato. Sie verweist die logische Lehre von den Prämissen und Schlüssen aus der Dialektik und teilt sie, „gleichsam wie

die Fähigkeit des Schreibens“ einer anderen Kunst zu. Einiges freilich davon hält sie für notwendig und für eine Vorstufe der Kunst, anderes für überflüssig (I 3, 4). Die Logik ist nicht etwa das Werkzeug (Organon) der Philosophie, denn dann würde sie nur leere Theoreme und Regeln umfassen, sondern sie muß das Seiende selbst gleichsam als Materie enthalten. (I 3, 5).

Damit ist zugleich die Erkenntnistheorie abgelehnt, die zuerst das Werkzeug der Erkenntnis untersuchen will, ehe sie ans Erkennen selbst geht, eine Disziplin, deren Probleme dem Altertum keineswegs fernliegen, sondern in der Sophistik, der Skepsis und der Stoa eine Rolle spielen.

Während sonst die Erkenntnis sich auf das Objekt und das Seiende einstellt, ist hier die Richtung eine gerade umgekehrte. Das Wirkliche hat sich als ein Trugbild, als Erscheinung bewiesen, die Materie ist eine Lüge (*ψεῦδος*). Das wahrhaft Seiende liegt an einem ganz anderen Ort und zieht unsere Augen auf sich. Wir müssen uns daher von der Materie und allem, was mit ihr in Zusammenhang steht, frei machen, vom Körper, von der diesen bildenden Seele, von der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung, von den Begierden und den anderen nichtsnutzigen Affekten, die zum Sterblichen hinneigen.[1]) Von dem allen muß man abstrahieren und bis zur ersten, das reine Denken übenden Seele aufsteigen.

Zunächst muß man sich von der Wahrnehmung losmachen, obwohl diese keine eigentliche Affektion (*πάθος*), sondern schon Urteil (*κρίσις*) und Erkenntnis der Eindrücke ist,[2]) eine Kraft,[3]) welche eigentlich nicht das Wahrnehmbare erfaßt, sondern die im lebenden Wesen entstehenden Umrisse, welche eigentlich schon etwas Intelligibles sind.[4]) Aber trotz dieser Verinnerlichung ist die Wahrnehmung, die als schwaches Denken[5]) bezeichnet wird, doch nur ein Bote, sie vermittelt nicht die Erkenntnis der Gegenstände selbst,[6]) in ihr wohnt nicht die Wahrheit, sondern nur Glaube und Meinung (*πίστις* u. *δόξα* V 5, 1—2).

Aber auch das diskursive Denken, das *λογίζεσθαι*, kann nur über die Vorstellungen (*φαντάσματα*), die aus der Wahrnehmung

---

[1]) V 3, 9. — [2]) IV 6, 2: *τὰ μὲν πάθη, τὰ δ' ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις τῶν παθῶν εἰσι γνώσεις ἄλλαι τῶν παθῶν οὖσαι.* — [3]) IV 6, 3 *ἰσχὺς ἄρα τις καὶ ἡ αἴσθησις.* [4]) I 1, 7 *τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγιγνομένων τῷ ζῴῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον· νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα . . . εἰδῶν μόνον ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν.* — [5]) VI 7, 7. — [6]) V 5, 1.

entstehen, und über die Begriffe, die ihm vom νοῦς aus zufließen, ein Urteil fällen, sie verbinden und trennen, wobei es die Fähigkeit der σύνεσις hinzubringt, welche darin besteht, daß es alte Bilder wiedererkennt und sie mit neuen und eben ankommenden verknüpft (V 3, 2).

Beide also vermitteln keine wahre Erkenntnis, und wir können sagen: soweit die Seele im Körper ist, schläft sie.[1]) Die vom Äußeren sich zurückziehende Erkenntnis richtet sich auf das Innere, und die Erkenntnislehre wird ein Lehre der Selbsterkenntnis. Das „Erkenne Dich selbst" wird ihr Motto. Eine Selbsterkenntnis ist auf den vorangehenden Stufen, insbesondere im diskursiven Denken, nicht möglich, weil in ihm Denkendes und Gedachtes, Subjekt und Objekt stets auseinander fallen. Sie kann vielmehr erst in unserem Geist[2]) stattfinden, und ist also eine individuelle Selbsterkenntnis oder Selbstbewußtsein, was beides hier unmittelbar zusammenfällt.

Sie beruht aber darauf, daß im Geiste das Erkennende und Erkannte, Subjekt und Objekt, Denken und Sein identisch sind. Da diese Identität von Denken und Sein eine allgemeine, auf kein Individuum beschränkte ist, so geht das individuelle Selbstbewußtsein im allgemeinen unter. Damit aber hat sich der Weg zur Selbsterkenntnis als identisch mit dem zur Wahrheit führenden erwiesen, denn eben jene Identität ist die diesem Standpunkt eigentümliche Definition der Wahrheit. Wenn sie nicht bestünde, würde es keine Wahrheit geben, heißt es in V 3, 5.

Diese Lehre von einer seienden Wahrheit, die das Erkennen zu einer Versenkung in das Innere und zu einem Gang nach einem überhimmlischen Ort werden läßt, liegt uns heute so fern wie nur irgendeine mystische These; und wenn wir ihr auf den Grund gehen, so erweist sie sich als ein leerer Wahn, denn die Wahrheit ist immer nur die Qualität, das Merkmal eines Urteils, einer Theorie, eines Gesetzes. Hier aber wird sie abstraktiv abgetrennt und in dieser Abtrennung verewigt. Wir könnten uns inhaltliche Sätze als ewige Wahrheiten vorstellen, obwohl bei genauerem Zusehen sich deren Ewigkeit als eine sehr bedingte, auf bestimmten Voraussetzungen beruhende herausstellt. Wenn man aber die Wahrheit als eine für sich bestehende, in sich ruhende Form verewigt, so fehlt uns dafür heute jedes

[1]) III 6, 6 (227, 27): ὅσον γὰρ ἐν σώματι ψυχῆς, τοῦτο εὕδει.

[2]) V 3, 3 (158, 34): ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν.

Verständnis. Die Identität von Denken und Sein könnte darauf hinweisen, daß ein Gedanke dann wahr ist, wenn er sich in Übereinstimmung mit dem Seienden befindet. Hier aber hat sich das Seiende als ein Schein erwiesen, und die ihm zugrunde liegenden ewigen Formen sind zugleich die Gedanken der Vernunft, sie sind ihr immanent, nicht außerhalb ihrer. Es bezieht sich also das Denken nicht etwa auf das Wirkliche, sondern auf das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν), welches es selbst ist, also auf sich selbst. Der hier vorliegende Wahrheitsbegriff ist letztlich ein rein formaler: wie auf dem Standpunkt der formalen Logik die Wahrheit als Übereinstimmung mit den Denkgesetzen erscheint, so werden die Denkformen der Vernunft als das Wahre bezeichnet. Das Denken ist dabei freilich kein diskursives, aber es genügt doch der Begriff des νοῦς nicht, um ihm den Charakter der Wahrheit zu verleihen.

Daß im plotinischen Begriff der Wahrheit die Beziehung auf das Wirkliche oder auf die Phänomene zurücktritt, die bei Plato in der Ansetzung der Idee als ὑπόθεσις und bei Kant in der transzendentalen Methode stark berücksichtigt wird, erklärt sich aus der merkwürdigen Einstellung seiner Erkenntnislehre. Ihr Standpunkt ist das genaue Widerspiel des Hegelschen, denn für diesen deckt sich Wahrheit und Wirklichkeit; die Wahrheit wird zur Wirklichkeit hinabgezogen und zerfließt an ihr. Bei jenem wird scheinbar die Wirklichkeit in die Wahrheit hinaufgehoben, die Wirklichkeit entschwindet, und die Wahrheit ist ein leeres Wort. Ontologie hier wie dort.

An der Leerheit des plotinischen Wahrheitsbegriffes ändert es nichts, daß das Individuum an dem Leben der Wahrheit teilhaben und dabei sich selbst erkennend zu der ersten Einheit mit der Gottheit kommen soll.

Indem der Erkenntnistrieb bis zur Wahrheit gelangt ist, sollte man meinen, würde er stille stehen. Denn das Eine sollte doch jenseits der Erkenntnis liegen. Jedoch auch dieses möchte er ergreifen. So tritt der Geist aus sich heraus und bewegt sich auf das Eine zu, zwar nicht als Geist, sondern als noch nicht blickende Schau (ὄψις οὔπω ἰδοῦσα) und bloßes Streben, und will es ergreifen (ἐπιβάλλειν), da er schon einen Umriß (τύπον) des geschauten Gegenstandes hat.[1]) Dann tritt ein intelligibles Berühren ein (νοερῶς ἐφάψασθαι), bei dem man weder

[1]) V 3, 11.

Ruhe noch Vermögen zum Reden hat, die Seele empfängt urplötzlich Licht, denn das Eine ist Licht, und diese Empfängnis ist der eigentliche Zweck der Seele.[1]) Da aber der Geist mit dem Teil seiner selbst, der nicht Geist ist, schauen soll,[2]) so ist hier das Denken in das Gegenteil seiner selbst umgeschlagen, in eine bloße Berührung, in das Irrationale. Das ist das Merkwürdige dieser Lehre, daß die Wahrnehmung, um sich dem Denken anzugleichen, Tätigkeit, daß aber das Denken in seiner höchsten Steigerung rezeptiv wird. Alle Formen lösen sich auf, es bleibt nur das Feuer des Inhalts. Auch diese Berührung ist eine Selbsterkenntnis, aber keine logische, sondern eine religiöse und eine solche, bei der das Selbst des Menschen in Gott untergeht. Die Erkenntnislehre wird zur Religionsphilosophie, an die Stelle des Wissens tritt die ekstatische Schau.[3])

---

[1]) V 3, 17. — [2]) V 5, 8. — [3]) Vgl. hierzu S. 219 f.

Die Ethik.

Für jede religiös eingestellte Philosophie bildet das Böse eine fundamentale Schwierigkeit. Denn es beherrscht große Bezirke des menschlichen Lebens, aber man kann ihm dennoch kein Sein gewähren, ohne entweder den Menschen selbst böse oder ihn doch von einer bösen Naturkraft abhängig zu machen. Dadurch nämlich, daß man mit Sokrates und Plato es für etwas Irreales, nur in unserer Vorstellung Existierendes und aus dem Nichtwissen oder aus der Disharmonie der Seelenteile Entspringendes erklärt, hebt man sein tatsächliches Wirken nicht auf. Läßt man es aber mit den Persern zu einem bösen Naturgeist werden, der mit dem guten im Kampf liegt, so wird nicht nur die Natur mit etwas besudelt, was ihr fremd ist, sondern der Mensch wird unfähig, aus eigener Kraft Gutes oder Böses zu tun.

In dieser Weite sah Plotin das Problem des Bösen: hier Sokrates und Plato, das Böse als etwas Negatives, dort der Parsismus, das Böse vor dem Menschen als böser Weltgeist, dort das Christentum, der sündige Mensch. Diese Gegensätze galt es zu vereinen. Mit Plato glaubt Plotin, daß das Böse nur der Gegensatz des Guten sei, aber er sucht ihm als solchem dennoch ein Sein zu verleihen. Er gibt dem Parsismus recht, daß das Böse außerhalb des Menschen existiere, aber nicht als böser Geist, und diesem ersten Bösen fügt er ein zweites in des Menschen Brust hinzu, ohne dadurch dem Christentum in der Lehre von der Erbsünde folgen zu wollen.

Das erste Böse ist die Materie, die dadurch keinerlei neue Bestimmung, sondern nur eine andere Beleuchtung erfährt. Für das Problem des Bösen ist diese Gleichsetzung wertlos, da die Materie ein dialektischer, sich selbst aufhebender Restbegriff ist; überdies müßte sie als letzte Emanation Gottes von diesem geschaffen sein, das unlösbare Problem der Theodizee würde sich wieder erheben. Für die Welt aber entsteht so eine böse

Unterströmung, so daß die Befreiung sich eigentlich auf den ganzen Kosmos erstrecken müßte. Das zweite Böse hat seinen Sitz im Menschen. Die Seele ist nicht von Natur schlecht, sondern gut und kann auch nicht ganz schlecht sein. Eine Möglichkeit zur Sünde entsteht erst, wenn sie sich mit dem Körperlichen, Materiellen verbindet, wenn sie nicht nach dem Sein, sondern nach dem Werden blickt, wenn ihr Prinzip nicht das Eine, sondern die Materie ist. Ihr Hinblicken zum Werden (*πρὸς γένεσιν ὁρᾶν* I 8, 4), ihr Beherrschtwerden durch die Materie, ihre Unfreiheit,[1]) das ist ihr Bösesein. Es liegt also eigentlich nicht in der Seele, sondern in ihrer Beziehung auf etwas Äußerliches; für sie selbst ist es etwas Zufälliges, ihr Wesen nicht Berührendes. Daher gehört es letzten Endes nicht ihr, sondern dem aus Körper und Seele Zusammengesetzten an. Jedenfalls kann nur die mit dem Körper verknüpfte Seele böse sein.[2]) Die Abhängigkeit von der Materie aber hebt keineswegs die Verantwortlichkeit auf, da dem Menschen die Möglichkeit gegeben ist, sich frei zu machen.

Interessant ist an dieser Theorie die Tendenz, den Menschen vom Bösen rein zu waschen, fehlerhaft die Verlegung des Bösen in eine nichtige Leere, wertvoll allein der Gedanke, daß die Sünde in der Vertauschung der Richtung auf Gott mit der Richtung auf die Welt und damit in der Abhängigkeit von dieser besteht.[3]) Das ist der bleibende Kern, denn dadurch wird die Absicht, dem Bösen eine Realität zu retten, ohne es in das sittliche Sein einfließen zu lassen, besser durchgeführt als durch die Vermengung mit der Materie. Nun hat es eine empirische Realität, nämlich im Menschen, aber eine sittliche Idealität, d. h. keinen Anteil am ethischen Sein.

„Da das Böse hienieden ist und diesen Ort mit Notwendigkeit umwandelt, die Seele aber das Böse fliehen will, so muß man von hier entfliehen“ (I 2 A). Mit diesen Worten ist der erste Schritt des Aufstieges, der sich hier als Übergang vom vorsittlichen zum sittlichen Sein darstellt, angedeutet, die Flucht, die Trennung (*χωρισμός*), die Reinigung, das Gottähnlichwerden. Das Mittel aber dieses Aufstieges ist wie bei Plato die Tugend. Wie sie die Seele vom Äußeren ab- und zum Geist hinwendet, das brauchen wir hier nicht noch einmal zu wiederholen.[4]) Sie

[1]) I 8, 5. — [2]) I 8, 4. — [3]) Vgl. Zur Lehre vom Bösen, S. 235 f. — [4]) Vgl. S. 130.

ist ein Übergangsbegriff und gehört deshalb der Sphäre der Seele und nicht der des Geistes an.

Aber die plotinische Ethik bleibt nicht wie die platonische bei diesem Übergang stehen, sie zeigt nicht nur das gelobte Land von ferne, sondern sie betritt es mit kühnem Schritt. So wird sie aus einer Tugend- zu einer Seinslehre. Es gibt zwei Grundtypen des ethischen Denkens, für den einen erscheint die Ethik als Sitten-, für den anderen als Seinslehre. Für den einen gibt es nur ein sittlich oder besser sittlicher werden, für den anderen ein sittlich sein. Die Sittenlehre kennt nur den Übergang, nur ein ewiges Streben zu einem unendlich fernen Ziel. Ihr sind das einzig Substantielle die Tugenden, Pflichten oder Gesetze, die sie als Wegweiser zum Guten aufstellt. Die Seinslehre dagegen begnügt sich nicht mit diesem Allgemeinen, sie glaubt an ein konkretes, individuell ausgestaltetes Leben. Ihr genügt die Tugend, die Pflicht, das Gesetz nicht, sie überschreitet diese Begriffe und dringt zu einem konkreten Sein vor. Sie glaubt, daß es etwas wahrhaft Gutes im Menschen gibt. Plato steht auf dem Standpunkt der Sittenlehre, er kennt nur ein Gottähnlichwerden, Plotin dagegen ein Gottgleichsein. Deshalb hier die Zersetzung und Überschreitung des Tugendbegriffs durch das ethische Sein, das kein immanentes, sondern ein transzendentes ist.

Daß Plotins Ethik Seinslehre ist, geht schon aus dem einen Wort: Identität mit einem bestimmten Gott (*ταυτότης τίνι θεῷ* I 2, 5) deutlich hervor. Die erste unio mystica, die wir in der Religionsphilosophie kennen lernten, ist also der Sitz des ethischen Seins. In dieses Sein muß sich verwandeln und es in Wirklichkeit sein, wer glückselig sein will.[1]) Wenn er es aber erreicht hat, so sucht er nichts anderes mehr. „Denn was sollte er auch suchen? Von dem Schlechteren doch wohl nichts, mit dem Besten aber ist er vereint. Selbstgenugsam ist das Leben dessen, der an solchem Leben Anteil hat (I 4, 4)." Sein Streben ist erfüllt, da das Ziel erreicht ist.[2]) „Wenn nun das Glückseligsein im Leben besteht, sofern es gut ist, muß man es offenbar in das des Seienden setzen, denn dieses ist das beste. Es ist also nicht nach der Zeit, sondern nach der Ewigkeit zu

[1]) I 4, 4 (28, 24): *τὸν δὲ εὐδαίμονα ἤδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστι τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦτο.*

[2]) I 4, 7, *παρόντος τέλους.*

messen, diese aber ist nicht mehr oder weniger oder von einer bestimmten Länge, sondern immer dasselbe unausgedehnte, unzeitliche Sein. Man darf also nicht das Seiende mit dem Nichtseienden verknüpfen, noch die Zeit mit der Ewigkeit, noch das Zeitliche mit dem Ewigen, noch das Unausgedehnte auseinanderreißen, sondern man muß es in seiner Gesamtheit auffassen . . . als das Leben der Ewigkeit (I 5, 7)." Das sittliche Sein ist also ein unteilbares, ewiges, und wer es in die Zeit hinabzieht, zieht es in das Nichtsein hinab. Wollte man aus vielem, sei es aus Zeiten oder aus Taten das Glückseligsein zusammensetzen, so würde man es aus einem Nichtmehrseienden und Gegenwärtigen aufbauen (I 5, 10).

Das sittliche Sein als ewiges, unteilbares Sein ist nicht das der Handlung, was ja auch bei einer transzendenten Seinslehre nicht möglich ist. In die Handlungen die Glückseligkeit setzen, hieße sie mit dem verknüpfen, was außerhalb der Tugend und der Seele liegt (I 5, 10). Das Handeln ist nicht mehr zu achten als ein Schatten der Schau und des Begriffes, es ist die letzte, schwächste Stufe der Schau, es geschieht um des Schauens und der Anschauung willen, daher ist für die Handelnden die Schau das Ziel, und was sie auf direktem Wege nicht erreichen können, das suchen sie auf Umwegen zu erlangen (III 8, 6). Mit Recht wird bemerkt, daß das, was die Handlung sittlich wertvoll macht, nicht das Handeln als solches, sondern die Gesinnung, aus der es fließt, ist. „Die Gesinnungen (διαθέσεις) machen die Handlungen schön, und der Verständige genießt das Gute seiner Handlung, nicht weil er handelt oder gar etwas erreicht, sondern gemäß der Gesinnung, aus der die Handlung floß (I 5, 10)." Man vergleiche diese Kritik der Handlung mit der frühchristlichen, insbesondere paulinischen Kritik der Werkheiligkeit (Röm. 3, 20 f. 27 f. 10, 4 f., Gal. 3, 8 f.); dort tritt den Werken der Glaube und die Gnade Gottes gegenüber, hier die Schau.

Die Schau aber, die zugleich auch für das Logische und Religiöse, für Natur und Seele galt, reicht nicht zur Charakterisierung des Ethischen aus, sie zeigt nur die Richtung auf das Innerliche, auf die Freiheit an. Denn diese kann nicht in der Handlung bestehen; ist ja doch alles, was mit der Tat zusammenhängt, gemischt und kann den freien Willen nicht rein enthalten. Die Freiheit des Willens bedeutet negativ die Loslösung von

der Außenwelt und von den Begierden des Körpers, die Aufhebung des Bösen. Deshalb ist der Böse nicht frei, wohl aber der, welcher durch die Vernunft frei ist von den Affektionen des Körpers (VI 8, 3). Die Freiheit ist auf etwas Immaterielles zurückzuführen,[1]) auf eine innerliche Energie, auf das Denken und die Schau der Tugend.[2]) Frei ist der Mensch, der im Geiste lebt, der durch ihn zum Guten strebt, der Gott in seinen Willen aufgenommen hat, der nicht von den Dingen dieser Welt abhängig ist, sondern Gott als das einzige Ziel seines Lebens anerkennt, der mit Gott, d. h. mit einem bestimmten Gott identisch wird.

So kulminiert diese Ethik in der Tat in der auf der Sphäre des Geistes gelegenen Identität von Mensch und Gott. Nun hat der gute Mensch ein vollkommenes, wahrhaftes, glückseliges Leben und kann infolgedessen wie der stoische Weise durch kein äußeres Unglück getroffen werden. Denn er ist Gott. Das also ist das Resultat unserer Überlegungen, wir suchten ein sittliches Sein des Menschen und finden es in Gott. Aber was ist damit erreicht? Ein ewiges Sein hat der Mensch erlangt, aber ein solches, das schon vor seiner Geburt bestand, „denn er selbst ist derselbe, als welcher er von dort kam, und sein eigentliches Wesen, falls er so wird, wie er kam, ist dort." „Aber", so können wir mit Plotin gegen Plotin fortfahren, „wenn der Charakter der Seele früher ist als ihr Körper, wenn sie den Charakter hat, den sie sich gewählt, wenn sie, wie Plato sagt, ihren Dämon nicht wechselt, so wird ein Mensch hienieden weder tugendhaft, noch böse",[3]) d. h. wenn der einzelne ein ewiges sittliches Sein hat und dieses gleichsam nur ergreift und nicht schafft, so ist er schon als gut in jener Welt vorherbestimmt und folglich seiner Freiheit beraubt. Göttliche Freiheit mag hier vorhanden sein, von menschlicher Freiheit findet sich keine Spur. Ebenso gibt es keine Möglichkeit einer sittlichen Besserung, man kann in aller sittlichen Arbeit nur das wieder herausstellen, was schon von Ewigkeit her war, nichts Neues schaffen, — eine wahrhaft trostlose Aussicht.

Wenn auf der einen Seite das Sittliche in etwas Vorethisches, in das rein formale Element des Denkens, der Schau und einer formal verstandenen Freiheit hinabgezogen wurde, so wird es

[1]) VI 8, 6 (422, 4). — [2]) ib. (421, 32). — [3]) III 4, 5 (204, 6).

andererseits in etwas Überethisches, in die religiöse Einheit von Mensch und Gott, hinübergehoben. Dadurch verliert es sich selbst. Der Inhaltlosigkeit des Denkens steht die Überfülle des göttlichen Lebens gegenüber, in der das eigentlich Ethische verloren geht, obwohl es scheinbar zu einem ewigen Sein erstarrt. In der Abstraktheit der Schau kann kein konkretes Leben entstehen, die Vielheit der Götter aber ist nicht eine Vielheit von sittlichen Menschen, nicht ein Reich der Zwecke, mit Kant zu reden. Die Gliederung, die hier entsteht, ist keine ethische mehr.

Die Mängel der plotinischen Ethik treten in vergröberter Weise in Schellings Schrift von der Freiheit vom Jahre 1809[1]) hervor, die sich durchaus auf der metaphysischen Grundstruktur des Neuplatonismus aufbaut und das eigentliche Gegenstück zur plotinischen Ethik innerhalb der Weltliteratur bildet. Auch hier ist Gott der Quell aller Dinge, die Materie sein Gegenpol, und zwischen beiden baut sich das Reich der Natur und des Geistes auf. Schelling unterscheidet wie Plotin ein allgemeines Böse und ein solches im Menschen, aber er verbindet im Gegensatz zu jenem die drei Haupttheorien vom Bösen, die auch jener vor sich sah, in einer mehr unkritischen Weise mit einander.

So ist das allgemeine Böse die platonische oder plotinische Materie,[2]) das bloß der Möglichkeit nach Existierende, das nie zur Wirklichkeit gelangen kann und immer bloß als Grund dient.[3]) Es ist kein Wesen, sondern nur ein Unwesen, das nur im Gegensatz, nicht an sich eine Realität hat.[4]) Indem ihm aber ein größerer Seinswert verliehen wird, wird es in einem Anklang an persische Gedanken zu einem Geist des Bösen[5]) oder einem mit dem Guten überall im Kampf liegenden Prinzip.[6]) Diese Zweiheit wiederum wird in der Einheit des höchsten Wesens aufgehoben, und so liegt der Grund zum Bösen im Urwillen des ersten Grundes.[7]) Das ist eine Konsequenz, zu der auch Plotin hätte gelangen können, da auch bei ihm sich die Materie letzten Endes aus dem Einen herleiten soll. So entsteht eine der merkwürdigsten Theorien der Geschichte; einerseits wird das Böse als Unwesen bezeichnet und andrerseits wird es doch in Gott hinabgeführt. Es ist nichts anderes als der Urgrund zur Existenz, der nie zur Verwirk-

[1]) F. W. J. v. Schelling, Philos. Unters. über das Wesen der menschlichen Freiheit u. die damit zusammenhängenden Gegenstände. WW. 17. — [2]) a. a. O. 374; 368. — [3]) 378. — [4]) 409. — [5]) 377. — [6]) 375. 388/9. — [7]) 369.

lichung gelangen kann, als solcher zugleich von Gott unabhängig und geschieden, aber doch der Grund zur Aktualisierung des Guten.

Zur Charakterisierung des Bösen im Menschen werden christliche Gedanken verwandt. „Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit," so daß danach das Individuelle das eigentlich Böse ist. Daher sind alle, die geboren werden, „mit dem anhängenden finsteren Prinzip des Bösen geboren,"[1]) es gibt also ein radikal Böses, eine Erbsünde, ein Satz, dem Plotin aufs Schärfste widersprechen würde. Endlich besteht das menschliche Böse in „einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien,"[2]) indem sich nämlich der Eigenwillen über den Allgemeinwillen setzt, ein Gedanke, der hier durch Baader und Kant vermittelt ist, sich aber schon bei Plotin findet.

Dem Nichtsein des Bösen steht die im intelligiblen Charakter gegründete Realität des Sittlichen gegenüber. Dies intelligible Wesen steht außerhalb aller Kausalzusammenhänge, außerhalb aller Zeit[3]) und kann deshalb durch nichts bestimmt werden und ist daher frei; „denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist."[4]) Hier tritt klarer als bei Plotin die Aporie hervor, wie sich diese seine Freiheit mit der Abhängigkeit von Gott vereinen läßt. Zu ihrer Lösung soll zunächst die ganz willkürliche Aufhebung des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit helfen: „Notwendigkeit und Freiheit stehen ineinander als ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist;"[5]) dann aber kommt eine noch größere Überraschung. „Das Wesen des Menschen," heißt es in Erinnerung an Fichte, „ist wesentlich seine eigene Tat,"[5]) was nicht etwa im natürlichen Sinne, sondern so zu verstehen ist, daß der Mensch „in den Anfang der Schöpfung (das Zentrum) (sic!) erschaffen" ist.[5]) Das ist wirklich ein „magischer Schlag".[6]) Der Mensch wird gleichsam im Moment der Schöpfung mit dem Schöpfer identifiziert, er erschafft sich selbst, in diesem seinem vorweltlichen Schaffen liegt seine Freiheit, von dem Augenblick an herrscht Prädestination, aber

[1]) 388. — [2]) 366. — [3]) 383. — [4]) 384. — [5]) 385. — [6]) 387.

Selbstprädestination: „Sein Handeln wird nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht wird, sondern der Natur nach ewig ist.“[1]) So besteht auch hier ein ewiges starres, prädestiniertes Sein, in welchem gar kein Werden, keine sittliche Entwicklung möglich ist; der Mensch hat entweder das Gute oder das Böse[2]) gewählt, eine Zufalls-, beinahe eine Gnadenwahl. Im empirischen Sinne ist also kein Fünkchen Freiheit möglich. „Es ist im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen ist, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt.“[3]) Und wir glauben es gern, daß das wahre Gute auf diesem Standpunkt nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden kann.[4])

Wo aber Magie, sei es göttliche, sei es ungöttliche anfängt, da hört das Denken auf; man sieht an dieser Schellingschen, man möchte fast sagen, Verballhornisierung des plotinischen Standpunktes deutlich, wohin die Annahme eines transzendenten Sittlichen führt. Das sittliche Sein liegt nicht im Menschen, sondern außerhalb seiner in Gott, es ist deshalb übersittliches, nicht sittliches Sein. Über die Zeit und jede Entwicklung hinausgehoben erstarrt es, jede Regung von Freiheit entschwindet, der Mensch versinkt rettungslos in dem Leben Gottes.

So lassen sich die Konsequenzen einer transzendenten ethischen Seinslehre auf mystischem Boden bei Plotin und Schelling in gleicher Weise verfolgen.[5])

---

[1]) 387. — [2]) Das letztere wäre bei Plotin nicht möglich. — [3]) 389. — [4]) 391. — [5]) Diesem Typus ist die Schelersche Ethik außerordentlich nahe verwandt, nur daß sie von idealen individuellen Wertwesen spricht, denen sie eine bestimmte fixierte Stelle im transzendenten Reiche des Guten anweist, von einem „Guten für mich“, das in der unendlichen Fülle des Guten vor dem Blicke Gottes ausgebreitet ist und dessen zugehöriges Sollen als ein Ruf an eine individuelle Person ergeht. Nur ist das Sollen hier stärker betont als bei Plotin, bei dem es keineswegs fehlt, nur treten neben das solidarische Personenreich bester Personen oberste Typen und Modelle aller positiven und guten Verbilder und endlich bedeckt ein stark drapierter phänomenologischer Überwurf alle Blößen. Das Resultat ist eine transzendente Seinslehre, die in der Mitte zwischen Platonismus und Neuplatonismus liegt, und eine individuelle Sollenslehre einschließt.

Die Ästhetik.

Die plotinische Ethik wurde zur Seinslehre, die Ästhetik erleidet dasselbe Schicksal. Die Sehnsucht nach einem seienden Schönen beflügelt die Gedanken und leitet den Aufstieg, dessen einzelne Stufen wir früher genauer kennen lernten und deren wir uns jetzt nur kurz erinnern wollen.

Er hebt wieder bei der Materie an, die hier als das Häßliche erscheint. „Alles Gestaltlose, dessen natürliche Bestimmung doch darin liegt, Form (*μορφή*) und Gestalt (*εἶδος*) aufzunehmen, ist, solange es ohne Logos und Gestalt bleibt, häßlich und außerhalb des göttlichen Logos.“[1]) Nach Analogie der Ethik ist die Materie das erste oder absolut Häßliche.[2]) „Häßlich ist aber auch das, was von der gestaltenden Vernunft nicht durchdrungen ist, indem die Materie sich nicht durchweg gestalten ließ.“[1]) Das Nichtgestaltetsein durch die Vernunft ist also die Häßlichkeit, und eine Seele empfängt diese Eigenschaft, wenn sie sich mit dem Körper vermischt und sich der Materie zuneigt; das wäre das zweite oder relativ Häßliche. Die spätere Abhandlung drückt sich übrigens nicht ganz so unvorsichtig aus, denn es ist ästhetischer Dilettantismus, die Materie und das Ungestaltete schlechthin als das Häßliche zu bezeichnen, da in der Natur auch das Formlose erhaben sein kann. Aus jener Verkoppelung aber folgt, daß die Schönheit sich der Form zuwenden muß.

Die heutige Ästhetik pflegt sich mit der Reflexion über die Kunst zu begnügen, die plotinische aber hat eine universellere Einstellung, sie berücksichtigt daneben die Naturschönheit.[3]) Natur und Kunst stehen geschwisterlich nebeneinander und

[1]) I 6, 2. — [2]) I 6, 2: *τὸ πάντῃ αἰσχρόν*. — [3]) Walter, Die Geschichte der Ästhetik im Altertum, 1893, S. 776, bemerkt mit Recht, daß der Gegensatz von Kunst- und Naturschönheit, den Plato und Aristoteles noch nicht kennen, sich vor Plotin gebildet haben müsse, da er in V 8, 2 von dem sogenannten Naturschönen spricht (*τὰ φύσει καλὰ γινόμενα καὶ λεγόμενα*).

werden auf dieselbe Wurzel zurückgeführt. Die Natur selbst gewährt die Anschauung eines großen und schönen Kunstwerks (ἀγάλματος μεγάλου καὶ καλοῦ), sei es eines lebendigen oder eines durch des Hephaistos Kunst gefertigten, das leuchtende Sterne an den Ohren, im Gesicht und an der Brust trägt und wo sonst noch die Anbringung von Sternen sich schön ausnehmen mag. Unsere Welt ist die beste aller möglichen, wieder und wieder wird ihre Herrlichkeit gepriesen. Während der Materialist keine Erklärung für die Schönheit des Universums finden kann, ist sie hier ein Reflex des Lichtes, aus dem sie stammt, der Widerschein einer höheren Schönheit, hervorgerufen durch den schöpferischen Logos, der eben nicht nur Begriff, sondern auch Licht ist, denn die schaffende Natur ist viel eher schön als die geschaffene.[1]) Die Natur schafft, indem sie auf das Schöne im Geiste blickt, letzten Endes aber geht sie auf Gott zurück.[2]) Das Natürliche ist also nur durch Teilhabe schön, da es bald schön, bald häßlich sein kann, die Schönheit gehört nicht zu seiner Substanz, sondern ist eine zufällige Eigenschaft.

Ebenso beruht die Kunstschönheit auf einem Eidos, das in der Seele des Künstlers, nicht in seinem Auge und nicht in seinen Händen wohnt, welches in ihr bleibt, während ein anderes geringeres in den Marmor eindringt. „Und auch dieses blieb nicht rein in sich und nicht so wie der Künstler es wollte, sondern nur insoweit als der Marmor der Kunst nachgab.“[3]) Hier ist also dem auf der Seite der Materie liegenden Material eine Mitwirkung eingeräumt; wenn auch nur die negative der Grenzsetzung und der Beschränkung der künstlerischen Freiheit. Das Kunstwerk entsteht aus zwei gegeneinander laufenden Richtungen, aus der durchaus überwiegenden Richtung des künstlerischen Geistes auf die Materie und der umgekehrten, welche sehr zurücktritt.

Wenn wir das Eidos in der Seele des Künstlers als innere, das den Stein gestaltende dagegen als äußere Form bezeichnen, so ergibt sich, daß die zweite wesentlich bedingt ist durch die erste, als Ausfluß und Abbild von ihr. Es ist ein kontinuierlicher Prozeß, der vom Inneren zum Äußeren führt und nur eine Grenze am natürlichen Widerstand des letzteren findet. — Ob sich ein Plastiker für die von außen dem Material zuströmende

[1]) V 8, 2 (204, 30). — [2]) I 6, 2 E. — [3]) V 8, 1.

Form begeistern könnte? Ich glaube es kaum. Wenigstens hat Michelangelo seinen Schaffensprozeß anders beschrieben. Für den modernen Künstler wächst die Form heraus aus dem Stein, er beseelt sich unter seinen Händen. In dem umgekehrten Weg Plotins nimmt die Form an Kraft ab, je weiter sie sich vom Künstler entfernt, das Kunstwerk bleibt deshalb stets hinter der Kraft seines Schöpfers zurück. Seine Schau ist das Wesentliche, das Bilden ist wie alles Handeln nur eine Schwäche der Schau; auch die unbegabten Kinder, die unfähig zum Lernen sind, wenden sich dem Handwerk zu.[1]) Deshalb wird in dieser Auffassung des Kunstschaffens das schöpferische Moment stark betont. Die Kunst ist keine Nachahmung, wie Aristoteles wollte, sondern sie steigt auf zu den Logoi, aus denen die Natur hervorgeht und steuert aus dem eigenen vieles bei. Im Besitz des Schönen fügen die Künstler dem Mangelhaften etwas hinzu, wie denn auch Phidias den Zeus nach keinem sichtbaren Vorbild schuf, sondern so wie er aussehen würde, wenn er einmal vor unseren Augen erscheinen wollte.[2])

Lebensvoll aber müssen die Statuen sein, denn diese sind schöner als die symmetrischen, wie sie die vorplotinische Ästhetik forderte, „und ein häßlicheres Lebendiges ist schöner als die Schönheit eines Bildwerkes.“[3]) Damit ist ein wahrhaftes Kunstprinzip ausgesprochen, das in gleicher Weise für die idealistische Kunst gilt, deren frei geschaffene Gestalten wenigstens ein eigenes Leben führen müssen, wie für die realistische, welche Blüten der Schönheit aus der Verwesung Staube hervorzaubern möchte. — In dem Hervorbringen lebensvoller Gestalten steht der Künstler auf einer Stufe mit dem Schaffen der Natur oder vielmehr es ist dieselbe Schöpferkraft, die in beiden wirkt.[4]) Hier liegt, wie man sieht, der Ursprung jener genialischen Kunstauffassung, wonach das künstlerische Schaffen die Fortsetzung der göttlichen Schöpfung und letzten Endes Gott selbst der Schöpfer der Kunst ist.

Über die Psychologie des künstlerischen Schaffens dürfen wir hier keine weitere Aufklärung erwarten, eher finden wir noch das Problem des Kunsteindrucks berührt. Gesicht und Gehör vermitteln uns die Empfindung des Schönen, die Seele setzt sich in harmonische Beziehung zu ihm (*συναρμόττεται* I 6, 2) und da eine innerliche Verwandtschaft zwischen ihr und dem

[1]) III 8, 4. — [2]) V 8, 1 E. — [3]) VI 7, 22. — [4]) V 8, 5 A.

Schönen besteht und sie ein alogisches Gefühl dieser Zusammengehörigkeit hat, so freut sie sich, gerät in Bewegung und wird sich ihres eigenen Wesens bewußt. Diese Liebe zum Schönen, der Eros, steigert sich, je höher wir auf der Stufenleiter des Schönen hinaufsteigen, sie wird zunächst zum staunenden Entzücken und zur Sehnsucht, den Banden des Körpers zu entfliehen und mit dem Schönen in Liebesverkehr zu treten und auf der höchsten Stufe zu inniger Liebesglut und Wonne. Ebenso wird das Problem der ästhetischen Beurteilung nur gestreift. „Die Schönheit wird erkannt," heißt es in I 6, 3, „durch ein besonders dazu bestimmtes Vermögen, das befähigter zum Urteil in seinem Gebiete ist als irgendeine andere Seelenkraft, sobald die übrige Seele ihm beipflichtet. Vielleicht aber entscheidet auch die Seele selber, indem sie den Gegenstand mit der in ihr wohnenden Idee in Übereinstimmung bringt, deren sie sich bei der Beurteilung bedient, etwa wie man ein Richtscheit braucht, wo es sich um das Gerade handelt." Das Problem der Künste als solches ist kaum gestellt, wenn auch Architektur und Plastik, Malerei, Musik und andere genannt werden.[1])

Die Schönheit von Kunst und Natur ist nur die eines Schattenbildes, gezeugt vom Logos der Seele. Wenn wir also das wesenhafte Schöne ergreifen wollen, so müssen wir zur seelischen Schönheit weitergehen. Alle Gestalt (μορφή) sollen wir beiseite lassen und uns der inneren Schönheit zuwenden,[2]) selbst wenn das Äußere häßlich ist. Aber so hoch auch dies Streben zur Verinnerlichung und die Forderung einer ästhetischen Selbsterziehung zu bewerten ist, die von uns ein Selbstschaffen unserer inneren Schönheit verlangt, und so wundervoll die Gesinnung ist, die die Schönheit von Abend- und Morgenstern verblassen läßt vor der Hochherzigkeit und Gerechtigkeit, alles das kann uns doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß das seelische Schöne, soweit es nicht ein kosmisches Sein ist, ethische Natur hat. Wir suchen das Schöne an sich und finden die Tugend. Das jedoch ist eine Vermischung von Moral und Kunst, die überall, wo sie auftritt, eine Verwischung der Grenzen der Ästhetik bedeutet.

---

[1]) Ich vermag daher dem Urteil Walters, a. a. O. 777, Pl. habe die erste und durchaus frei gedachte Scheidung der Künste nach ihrem Verhältnis zur Schönheit gegeben, nicht beizupflichten. — [2]) V 8, 2.

Aber führt uns das geistige Schöne etwa dem an sich Schönen einen Schritt näher? Bedeutet es etwas, daß der Geist selbst, seine Kraft,[1]) sein Leben,[2]) sein Sein,[1]) die in ihm wohnenden Formen, Maße,[3]) Seelen und Götter schön sind, ja daß die Schönheit der Götter unermeßlich genannt wird,[4]) und endlich, daß der Mensch, indem er sich zu dieser Höhe erhebt und selbst ein Gott wird, in dieses Meer von Schönheit taucht? Nein, indem die Schönheit mit dem Sein des Geistes zusammenfällt, ist sie nicht von der Wahrheit und dem sittlichen Sein zu unterscheiden. So wenig die erste mystische Einheit ausreichte, um ein ethisches Sein zu begründen, so wenig genügt sie zu einem ästhetischen. Ein religiöses Erlebnis ist sie, ein Moment an ihr mag ästhetisch sein, aber ein seiendes Schöne haben wir damit nicht ergriffen.

Wollte man uns einwenden, um das Schöne selbst (*αὐτὸ τὸ καλόν*), die erste Schönheit (*κάλλος πρῶτον*), die Schönheit über die Schönheit (*κάλλος ὑπὲρ κάλλος*) zu ergreifen, müsse man sich zu dem Einen, als dem formlosen Überschönen wenden (*ὑπέρκαλον ἀνείδεον*), und das könne man nur in einer mystischen Schau erreichen, so würden wir darauf antworten: darin eben offenbart sich das Abweichen vom ästhetischen Wege, die Schönheit suchend gelangen wir zu Gott. Die Urschönheit Gottes ist von der objektiven Seite betrachtet göttliches Licht, subjektiv gesehen dagegen religiöses Erlebnis. Überdies hebt sich die formalistische Tendenz auf ihrer höchsten Spitze auf, indem sie bei einem Formlosen landet. Das Außerästhetische fließt in das Ästhetische ein und verwischt die klaren Grenzen.

Das an sich Schöne aber haben wir nicht gefunden, eben weil es gar nicht als solches existiert. Eine Qualität des Seienden, ein ihr zukommendes Akzidenz mag es sein; es bedeutet aber einen falschen Begriffsrealismus, wenn man es verabsolutieren will.

Auf die Folgezeit jedoch haben die plotinischen Gedanken und nicht nur ihre Fragestellung stark eingewirkt. Einen Beweis dafür liefert wieder Schelling, dessen Thesen überdies eine willkommene Verdeutlichung und Ergänzung der plotinischen bieten, zumal sie den absteigenden Gang einhalten.

An die Stelle des Einen tritt bei Schelling das Absolute oder Unendliche, und so sagt er: „Wir werden auch in der

[1]) V 8, 9. — [2]) VI 6, 18: *καὶ γὰρ ἡ ζῷον καλόν, ἀρίστην τὴν ζωὴν ἔχον.* — [3]) VI 6, 18: *ἐκεῖνα δὲ πάντα μέτρα, ὅθεν καὶ καλὰ πάντα.* — [4]) V 8, 3.

Philosophie der Kunst von keinem andern Prinzip als den Unendlichen ausgehen müssen; wir werden das Unendliche als das unbedingte Prinzip der Kunst dartun müssen.“[1]) Dann erst entsteht die Frage, wie aus dem allgemeinen und absoluten Schönen besondere schöne Dinge hervorgehen können. Darauf antwortet die Lehre von den Ideen. „Das Absolute ist schlechthin eines, aber dieses Eine absolut angeschaut in den besonderen Formen, so daß das Absolute dadurch nicht aufgehoben wird, ist Idee. Ebenso die Kunst. Auch die Kunst schaut das Urschöne nur in Ideen als besondere Formen an, deren jede aber für sich göttlich und absolut ist . . . Die Ideen also, sofern sie real angeschaut werden, sind der Stoff und gleichsam die allgemeine und absolute Materie der Kunst, aus welcher alle besonderen Kunstwerke als vollendete Geschöpfe erst hervorgehen. Diese realen, lebendigen und existierenden Ideen sind die Götter,“[1]) dann freilich vollzieht sich eine Abschweifung in die Mythologie.

Weiter deckt sich auch hier der Begriff der Wahrheit mit der Schönheit, sie sind nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen des einen Absoluten, an sich und der Idee nach eins (ib. § 20). Die Seele aber, heißt es in einer anderen Schrift, „ist nicht schön wie es auch der Körper sein kann, sie ist die Schönheit selber.“[2]) „Das höchste Verhältnis der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu versichtbaren.“[3]) So ist denn auch das Universum in Gott als absolutes Kunstwerk und in ewiger Schönheit gebildet,[4]) und die unmittelbare Ursache aller Kunst ist Gott.[5]) „Das unmittelbar Hervorbringende des Kunstwerks oder des einzelnen wirklichen Dinges, durch welches in der idealen Welt das Absolute real-objektiv wird, ist der ewige Begriff oder die Idee des Menschen in Gott, der mit der Seele selbst eins und mit ihr verbunden ist.“[6]) „Dieser ewige Begriff des Menschen in Gott als der unmittelbaren Ursache seiner Produktion, ist das, was man Genie, gleichsam den Genius, das innewohnende Göttliche des Menschen nennt.“[7])

[1]) Philosophie der Kunst aus dem handschr. Nachl., vorgetr. zuerst 1802/3 in Jena W. W. I 5, 370. — [2]) Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. W. W. I 7, 312. — [3]) ib. 316. — [4]) Ph. d. K. § 21. — [5]) ib. § 23. — [6]) § 62. — [7]) § 63.

Daß auch hier genau wie bei Plotin eine lebendige Nachahmung gefordert wird, haben wir schon früher erwähnt,[1]) und wir wollen nur noch hinzusetzen: auch für Schelling verknüpft sich die Schönheit mit der Lebendigkeit. „Was aber ist die Vollkommenheit jedes Dinges? Nichts anderes denn das schaffende Leben in ihm, seine Kraft, dazusein.“[2]) So ist denn die Form der Träger der Schönheit und dennoch heißt es: „Denn Werke, die aus einer Zusammensetzung auch übrigens schöner Formen entständen, wären doch ohne alle Schönheit, indem das, wodurch nun eigentlich das Werk oder das Ganze schön ist, nicht mehr Form sein kann. Es ist über die Form, ist Wesen, ist Allgemeines, ist Blick und Ausdruck des innewohnenden Naturgeistes.“[3]) „Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden und dies ist allerdings im Charakteristischen das letzte Ziel der Kunst.“[4])

Ebenso erhält hier die Kunst eine Beziehung zum Allerheiligsten: „Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung in einer Flamme brennt, was in der Natur und der Geschichte gesondert ist und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muß.“[5])

Die Substanz also der Schellingschen Gedanken ist durchaus plotinisch, das Unterscheidende interessiert uns hier nicht. Diese Betrachtungen ließen sich leicht auf die romantische Ästhetik überhaupt ausdehnen, jedoch möge das eine Beispiel genügen, um zu zeigen, wie weit Plotin über das Mittelalter hinaus in die Neuzeit gewirkt hat.[6])

[1]) S. 211. — [2]) I 7, 294. — [3]) ib. 301. — [4]) ib. 305. — [5]) System des transzendentalen Idealismus. § 3. S. 627. — [6]) Das Urteil Walters, a. a. O. 787, daß das nachhaltig Wirksame in Plotin nur die Fragestellung und die Formulierung gewesen sei, ist historisch nicht richtig.

priest from πρεσβύτερος = elder

priest : ἱερεῦς = כֹּהֵן , כְּמָרִים

Kohănim Kemārim

Kōhēn

Sacerdos

Kohen

[illegible] in Gk. & paganism

certain public ritual acts, esp. sacrifices, directed godwards on behalf of community

Close interaction hist. magic, priesthood & fungship in primitive soc.

magic becomes exchanged for prayer & sacrifice.

soothsayer

divination

topical

distinct not operative on primitive mind.

duties & functions

[illegible] barû - soothsayer

ašipu - conjuration - [illegible]

Zammaru - hymn-singer.

(1) in all antiquity religious & phood

(2)

Semitic :

(1) mediatrix

(2) hierarchy

B
693
Z7H38

Heinemann, Frederick Henry
Plotin

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 09 07 01 010 2